

**LAS CONTINUIDADES RELIGIOSAS EN EL  
OCCIDENTE IBÉRICO DURANTE LA  
ANTIGÜEDAD:  
UNA REVISIÓN DEL CONCEPTO DE  
“ROMANIZACIÓN”**

*Tesis Doctoral por:*

María Rocío Rojas Gutiérrez

*Director:*

Dr. Leonardo García Sanjuán (Universidad de Sevilla)

Sevilla, mayo de 2017.

Universidad de Sevilla.





## ÍNDICE DE CONTENIDOS

ÍNDICE DE FIGURAS .....	7
ÍNDICE DE TABLAS .....	18
RESUMEN .....	21
INTRODUCCIÓN .....	23
<b>CAPÍTULO I. LA “ROMANIZACIÓN” DE LAS POBLACIONES DE EUROPA OCCIDENTAL: UN PROBLEMA TEÓRICO.</b> .....	29
I. 1. INTRODUCCIÓN.....	31
I. 2. IMPERIALISMO Y “ROMANIZACIÓN”: EL ETERNO DEBATE.....	32
I. 3. TEORÍA POSTCOLONIAL Y COLONIALISMO ROMANO. ....	45
I. 4. RESISTENCIA, IDENTIDAD Y MEMORIA: HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL FENÓMENO DE LAS CONTINUIDADES RELIGIOSAS.....	53
I. 5. COROLARIO.....	58
<b>CAPÍTULO II. LA “ROMANIZACIÓN” DE IBERIA: UNA APROXIMACIÓN DESDE LAS IDEOLOGÍAS RELIGIOSAS LOCALES. ESTADO DE LA CUESTIÓN Y METODOLOGÍA.</b> .....	63
II. 1. INTRODUCCIÓN. ....	65
II. 2. EL OCCIDENTE PENINSULAR Y SUS POBLADORES EN ÉPOCA ROMANA.....	65
II. 3. EL ESTUDIO DE LAS CONTINUIDADES RELIGIOSAS LOCALES EN LA HISTORIOGRAFÍA PENINSULAR: ESTADO DE LA CUESTIÓN.....	78
II. 4. PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO DE LA INVESTIGACIÓN. ....	84
III. 5. COROLARIO. ....	91
<b>CAPÍTULO III. LOS CULTOS LOCALES (I): ATAECINA Y ENDOVÉLICO.</b> .....	93
III. 1. INTRODUCCIÓN. ....	95
III. 2. ATAECINA. ....	96
III. 2. 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CULTO.....	96
III. 2. 1. 1. Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres). ....	102

III. 2. 1. 2. <i>Turobriga</i> .....	108
III. 2. 2. EL REGISTRO EMPÍRICO. ....	113
III. 2. 3. LA ORGANIZACIÓN DEL CULTO.....	120
III. 2. 4. LA ETIMOLOGÍA DE ATAECINA.....	123
III. 2. 5. FÓRMULAS DE DENOMINACIÓN. ....	126
III. 2. 6. ICONOGRAFÍA. ....	128
III. 2. 7. POSIBLES PRECEDENTES Y POSIBLES CONTINUIDADES.....	132
III. 2. 8. LOS DEDICANTES. ....	134
III. 2. 9. DISCUSIÓN.....	142
III. 3. ENDOVÉLICO.....	146
III. 3. 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CULTO.....	146
III. 3. 1. 1. São Miguel da Mota (Terena, Alandroal).....	146
III. 3. 1. 2. Otros posibles núcleos. ....	158
III. 3. 2. EL REGISTRO EMPÍRICO. ....	163
III. 3. 3. LA ORGANIZACIÓN DEL CULTO.....	185
III. 3. 4. LA ETIMOLOGÍA DE ENDOVÉLICO. ....	187
III. 3. 5. FÓRMULAS DE DENOMINACIÓN. ....	190
III. 3. 6. ICONOGRAFÍA. ....	192
III. 3. 7. POSIBLES PRECEDENTES Y POSIBLES RELACIONES CON OTRAS DIVINIDADES.....	195
III. 3. 9. DISCUSIÓN.....	209
III. 4. COROLARIO. ....	213
<b>CAPÍTULO IV. LOS CULTOS LOCALES (II): OTRAS DIVINIDADES .....</b>	<b>221</b>
IV. 1. INTRODUCCIÓN.....	223
IV. 2. ERBINA. ....	224
IV. 2. 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CULTO.....	224
IV. 2. 2. EL REGISTRO EMPÍRICO. ....	225
IV. 2. 3. LA ETIMOLOGÍA DE ERBINA Y LAS FÓRMULAS DE DENOMINACIÓN. ....	226
IV. 2. 4. LOS DEDICANTES.....	228
IV. 2. 5. DISCUSIÓN. ....	229
IV. 3. ILURBEDA. ....	230
IV. 3. 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CULTO.....	230



IV. 3. 2. EL REGISTRO EMPÍRICO. ....	233
IV. 3. 3. LA ETIMOLOGÍA DE ILURBEDA. ....	235
IV. 3. 4. LOS DEDICANTES. ....	235
IV. 3. 5. DISCUSIÓN. ....	237
IV. 4. TREBARUNA. ....	239
IV. 4. 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CULTO. ....	239
IV. 4. 1. 1. Cabeço das Fráguas (Pousafoles do Bispo, Sabugal, Guarda). ....	241
IV. 4. 2. EL REGISTRO EMPÍRICO. ....	246
IV. 4. 3. LA ETIMOLOGÍA DE TREBARUNA Y LAS FÓRMULAS DE DENOMINACIÓN. ....	249
IV. 4. 4. LOS DEDICANTES. ....	250
IV. 4. 5. DISCUSIÓN. ....	252
IV. 5. AERNO. ....	254
IV. 5. 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CULTO. ....	254
IV. 5. 2. EL REGISTRO EMPÍRICO. ....	255
IV. 5. 3. LA ETIMOLOGÍA DE AERNO Y LAS FÓRMULAS DE DENOMINACIÓN. ....	256
IV. 5. 4. LOS DEDICANTES. ....	257
IV. 5. 5. DISCUSIÓN. ....	257
IV. 6. VERORE. ....	258
IV. 6. 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CULTO. ....	258
IV. 6. 2. EL REGISTRO EMPÍRICO. ....	259
IV. 6. 3. LA ETIMOLOGÍA DE VERORE Y LAS FÓRMULAS DE DENOMINACIÓN. ....	259
IV. 6. 5. DISCUSIÓN. ....	261
IV. 7. VESTIO. ....	262
IV. 7. 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CULTO. ....	262
IV. 7. 2. EL REGISTRO EMPÍRICO. ....	262
IV. 7. 3. FÓRMULAS DE DENOMINACIÓN. ....	263
IV. 7. 4. ICONOGRAFÍA. ....	264
IV. 7. 5. LOS DEDICANTES. ....	266
IV. 7. 6. DISCUSIÓN. ....	266
IV. 8. COROLARIO. ....	267

<b>CAPÍTULO V. LA REUTILIZACIÓN DE SITIOS, MONUMENTOS Y ESTATUARIA.</b>	273
V. 1. INTRODUCCIÓN.	275
V. 2. SITIOS Y MONUMENTOS.	278
V. 2. 1. SANTUARIOS RUPESTRES.	278
A) AS CANLES (CAMPO LAMEIRO, PONTEVEDRA).	279
1. Ubicación geográfica.	279
2. El registro empírico.	282
3. Discusión.	284
B) MOGUEIRA (SÃO MARTINHO DE MOUROS, RESENDE, VISEU).	285
1. Ubicación geográfica.	285
2. El registro empírico.	288
3. Discusión.	290
V. 2. 2. MEGALITOS.	293
A) EL CONJUNTO MEGALÍTICO DE ANTEQUERA (MÁLAGA).	297
1. Ubicación geográfica.	297
2. El registro empírico.	299
3. Discusión.	308
B) LA ZONA ARQUEOLÓGICA DE VALENCINA DE LA CONCEPCIÓN-CASTILLEJA DE GUZMÁN (SEVILLA).	310
1. Ubicación geográfica.	310
2. El registro empírico.	313
3. Discusión.	329
V. 3. ESTATUARIA.	331
1. Ubicación geográfica.	334
2. El registro empírico.	335
3. Discusión.	342
V. 4. COROLARIO.	348
<b>CAPÍTULO VI. CONCLUSIONES.</b>	355
I. VALORACIÓN METODOLÓGICA: HACIA UN MÉTODO ARQUEOLÓGICO MEJORADO DE ESTUDIO DE LAS CONTINUIDADES RELIGIOSAS.	357
I. 1. LA EPIGRAFÍA.	357
I. 2. LAS REUTILIZACIONES.	363

II. CULTOS Y REUTILIZACIONES: COMPARACIONES A PARTIR DEL REGISTRO EMPÍRICO.....	365
III. ¿“ROMANIZACIÓN” RELIGIOSA? CAMBIOS, TRANSFORMACIONES Y CONTINUIDADES EN LA RELIGIOSIDAD LOCAL TRAS LA CONQUISTA ROMANA.....	371
IV. COROLARIO.....	376
<b>ANEXOS</b> .....	379
ANEXO A. INSCRIPCIONES DE ATAECINA .....	381
ANEXO B. 1. INSCRIPCIONES DE ENDOVÉLICO .....	425
ANEXO B. 2. ESCULTURAS DE ENDOVÉLICO .....	515
ANEXO C. INSCRIPCIONES DE ERBINA.....	571
ANEXO D. INSCRIPCIONES DE ILURBEDA .....	577
ANEXO E. INSCRIPCIONES DE TREBARUNA .....	589
ANEXO F. INSCRIPCIONES DE AERNO .....	599
ANEXO G. INSCRIPCIONES DE VERORE .....	605
ANEXO H. INSCRIPCIONES DE VESTIO .....	611
ANEXO I. INSCRIPCIONES DEL SANTUARIO RUPESTRE DE AS CANLES (CAMPO LAMEIRO, PONTEVEDRA).....	615
ANEXO J. INSCRIPCIONES DEL SANTUARIO RUPESTRE DE MOGUEIRA (SÃO MARTINHO DE MOUROS, RESENDE, VISEU) .....	619
ANEXO K. INSCRIPCIONES DE ESTATUARIA .....	629
<b>ABREVIATURAS</b> .....	645
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	647
Fuentes antiguas.....	647
Fuentes modernas .....	648
Herramientas Informáticas empleadas .....	692



## ÍNDICE DE FIGURAS

Nº 1	Ubicación de las etnias prerromanas. Fuente: Almagro-Gorbea y Ruiz Zapatero, 1992: 478.	p. 71
Nº 2	Distribución de las etnias prerromanas. Fuente: Untermann, 1992: 27.	p. 71
Nº 3	Valle de Turdetania en el que se indican los núcleos citados por las fuentes grecolatinas y las “áreas de predominio étnico-cultural”. Fuente: García Fernández, 2013: 716.	p. 73
Nº 4	Extremo noroeste de la Península Ibérica en el que se ubican con más detalle las etnias prerromanas citadas por las fuentes clásicas, las cuales quedarían englobadas en su mayor parte bajo el étnonimo galaicos. Fuente: Fernández Ochoa, 1987: 333.	p. 76
Nº 5	Núcleos de la Península Ibérica en los que se han hallado epígrafes relacionados con Ataecina.	p. 97
Nº 6	Núcleos de la Península Ibérica en los que se han hallado los epígrafes relacionados con Ataecina (detalle).	p. 97
Nº 7	Vista lateral de la Ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres). Fotografía: Mª Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 103
Nº 8	Vista lateral de la Ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres). Fotografía: Leonardo García Sanjuán.	p. 104
Nº 9	Vista trasera de la ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres). Fotografía: Mª Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 104
Nº 10	Vista interior (nave central) de la ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres). Fotografía: Mª Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 105
Nº 11	Vista interior (crucero) de la ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres). Fotografía: Leonardo García Sanjuán.	p. 105
Nº 12	Plano de la ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) en el que se destacan dos momentos constructivos: con la primera etapa se corresponden los restos previos a la edificación de la ermita, mientras que la estructura de ésta se encuadra dentro de la segunda etapa. Fuente: Caballero Zoreda et al., 1991: 503.	p. 105
Nº 13	Recuento de los soportes con epígrafes relacionados con Ataecina según su tipología.	p. 114

Nº 14	<i>Defixio</i> procedente de Mérida (Badajoz). Museo Nacional de Arte Romano de Mérida. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 115
Nº 15	Estela procedente de Malpartida de Cáceres (Cáceres). Museo de Cáceres. Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 116
Nº 16	Estelas púnicas de Susa y Vieil Arzeu. Fuente: Bisi, 1967: figs. 69 y 86.	p. 116
Nº 17	Figurilla en forma de cabrita procedente de Malpartida de Cáceres (Cáceres). Museo Arqueológico Nacional. Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 117
Nº 18	Figurilla en forma de cabrita procedente de Malpartida de Cáceres (Cáceres). Biblioteca Museo Balaguer (Vilanova i la Geltrú). Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 117
Nº 19	Cabritas de Torrejoncillo (Cáceres). Museo de Cáceres. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 117
Nº 20	Recuento porcentual de los soportes con inscripciones de Ataecina según la materia prima sobre la que están fabricados.	p. 118
Nº 21	Ara de <i>L. Iuventius Iulianus</i> procedente de Mérida (Badajoz). Museo Nacional de Arte Romano de Mérida. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 119
Nº 22	Ara de <i>Sentius Marsus</i> procedente de Mérida (Badajoz). Museo Nacional de Arte Romano de Mérida. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 119
Nº 23	Supuesta Ataecina de Cástulo. Museo Arqueológico de Linares (Jaén). Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 129
Nº 24	Supuesta Ataecina de Cástulo (Dibujo). Fuente: Blázquez Martínez, 1977: fig. 152.	p. 129
Nº 25	Escultura hallada en la C/ Constantino de Mérida considerada una representación de Ataecina/Proserpina. Museo Nacional de Arte Romano de Mérida. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 130
Nº 26	Escultura hallada en la C/ Constantino de Mérida considerada una representación de Ataecina/Proserpina. Museo Nacional de Arte Romano de Mérida. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 130
Nº 27	Clasificación de la onomástica de los dedicantes de Ataecina según los componentes de la misma y el sexo.	p. 136
Nº 28	Recuento de los dedicantes de Ataecina según el sexo.	p. 137

Nº 29	Recuento porcentual de los nomina latinos entre los dedicantes de Ataecina que portan este elemento.	p. 140
Nº 30	Localización de São Miguel da Mota (Terena, Alandroal).	p. 147
Nº 31	Vista del cerro de São Miguel da Mota (Terena, Alandroal) desde el noroeste. Fotografía: Leonardo García Sanjuán.	p. 148
Nº 32	Cima del cerro de São Miguel da Mota (Terena, Alandroal) desde el noreste. Fotografía: Leonardo García Sanjuán.	p. 148
Nº 33	Vista del paisaje circundante a São Miguel da Mota (Terena, Alandroal) desde la cima del cerro (dirección norte). Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 149
Nº 34	Vista del paisaje circundante a São Miguel da Mota (Terena, Alandroal), en dirección Rocha da Mina (oeste), desde la cima del cerro. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 149
Nº 35	Vista de la ladera noreste del cerro de São Miguel da Mota (Terena, Alandroal). Fotografía: Leonardo García Sanjuán.	p. 150
Nº 36	Vista lateral del conjunto rupestre de Rocha da Mina (Terena, Alandroal). Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 152
Nº 37	Vista frontal del conjunto rupestre de Rocha da Mina (Terena, Alandroal). Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 152
Nº 38	Escaleras del Conjunto rupestre de Rocha da Mina (Terena, Alandroal). Fotografía: Leonardo García Sanjuán.	p. 152
Nº 39	Pozo del Conjunto rupestre de Rocha da Mina (Terena, Alandroal). Fotografía: Leonardo García Sanjuán.	p. 153
Nº 40	Pozo del Conjunto rupestre de Rocha da Mina (Terena, Alandroal) desde el lado opuesto al inicio de las escaleras. Fotografía: Leonardo García Sanjuán.	p. 153
Nº 41	Vista de la zona de hábitat de Rocha da Mina (Terena, Alandroal) desde el conjunto rupestre. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 153
Nº 42	Vista de la zona de hábitat de Rocha da Mina (Terena, Alandroal) con el conjunto rupestre al fondo. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 154
Nº 43	Estructura rupestre de Redondo. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 154
Nº 44	Parte de los últimos hallazgos de São Miguel da Mota en el momento de ser descubiertos. Fuente: Guerra et al., 2003: 447, fig. 23.	p. 157

Nº 45	Ara dedicada a Vaelico. Museo de Ávila. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 162
Nº 46	Recuento de los soportes con epígrafes relacionados con Endovélico según su tipología.	p. 163
Nº 47	Parte trasera del ara de <i>M. Fannius Augurinus</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 165
Nº 48	Costado derecho del ara que contiene la inscripción nº 40. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 166
Nº 49	Costado izquierdo del ara que contiene la inscripción nº 40. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 166
Nº 50	Costado izquierdo del ara de <i>M. L. Nigellio</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 167
Nº 51	Costado derecho del ara de <i>M. L. Nigellio</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 167
Nº 52	Pedestal de <i>Pomponia Marcella</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 169
Nº 53	Pedestal de <i>M. Vibius Bassus</i> y <i>M. Vibius Avitus</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 169
Nº 54	Pedestal de <i>Terentia</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 169
Nº 55	Pedestal de <i>Helvia Avita</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 169
Nº 56	Placa de <i>M. Mogolius Carus</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 170
Nº 57	Columna de <i>Hermes</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 170
Nº 58	Cariátide. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 172
Nº 59	Comparación del tamaño de la cariátide de São Miguel da Mota con el de las emeritenses. Fuente: Schattner et al. 2008b: 723, fig. 5.	p. 172
Nº 60	Escultura femenina. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 173



Nº 61	Escultura posiblemente femenina. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 173
Nº 62	Togado. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 174
Nº 63	Togado. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 174
Nº 64	Togado. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 174
Nº 65	Parte inferior trasera de una escultura de militar. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 174
Nº 66	Parte central de una escultura que representa a un joven. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 176
Nº 67	Escultura que representa a un joven. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 176
Nº 68	Escultura masculina. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 176
Nº 69	Escultura que representa a un niño. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 176
Nº 70	Escultura masculina. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 177
Nº 71	Cabeza de escultura con inscripción. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 177
Nº 72	Escultura zoomorfa. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 178
Nº 73	Escultura zoomorfa. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 178
Nº 74	Ara dedicada a Endovélico. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 180
Nº 75	Recuento porcentual de los soportes epigráficos según su coste.	p. 182
Nº 76	Ara de <i>Blandus</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 183
Nº 77	Pedestal de <i>Iuli-us/-a</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 183

Nº 78	Pedestal de <i>P. Sempronius Celer</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 183
Nº 79	Ara de <i>M. Pompeius Saturninus</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 183
Nº 80	Pedestal de <i>Sextus Cocceius Craterus Honorinus</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 184
Nº 81	Ara de <i>Antubellus Priscus</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 184
Nº 82	Estatua hallada en São Miguel da Mota dedicada por <i>C. S. C.</i> Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 184
Nº 83	Ara de <i>T. Annius Aper</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fotografía: Mª Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 184
Nº 84	Ara de <i>Iulia Maxima</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 185
Nº 85	Placa de <i>C. Iulius Septimius</i> . Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 185
Nº 86	Recuento de las distintas fórmulas a través de las cuales se hace referencia a Endovélico.	p. 191
Nº 87	Cabeza de escultura que representa a Endovélico. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 193
Nº 88	Cabeza de escultura que representa a Endovélico. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 193
Nº 89	Cabeza de escultura que representa a Endovélico. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.	p. 193
Nº 90	Cabeza de escultura que representa a Endovélico. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fotografía: Mª Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 193
Nº 91	Propuesta de reconstrucción iconográfica de Endovélico. Fuente: Cardim Ribeiro, 2005: 760, fig. 3.	p. 194
Nº 92	Clasificación de la onomástica de los dedicantes de Endovélico según los componentes de la misma y el sexo.	p. 201
Nº 93	Recuento de los dedicantes de Endovélico según el sexo.	p. 202
Nº 94	Recuento porcentual de los nomina latinos entre los dedicantes de	p. 204

Endovélico que portan este elemento.

Nº 95	Recuento porcentual de los soportes epigráficos y esculturas de cada culto según la materia prima sobre la que están fabricados.	p. 216
Nº 96	Recuento porcentual de los nombres de los dedicantes de ambos cultos según la procedencia de los componentes de los mismos.	p. 217
Nº 97	Recuento porcentual de los dedicantes de Ataecina y Endovélico según el sexo.	p. 219
Nº 98	Núcleos de la Península Ibérica en los que se han documentado el culto de estas divinidades.	p. 224
Nº 99	Ara de <i>C. Sempronius Avitus</i> procedente de Salvatierra de Santiago (Cáceres). Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 226
Nº 100	Ara de <i>Capito</i> procedente de San Martín de Trevejo (Cáceres). Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 234
Nº 101	Ara de <i>Albinus</i> procedente de La Alberca (Salamanca). Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 234
Nº 102	Ara de <i>Q. Manilius Facundus</i> procedente de Segoyuela de los Cornejos (Salamanca). Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 234
Nº 103	Ara encontrada en Narros del Puerto (Ávila). Museo de Ávila. Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 234
Nº 104	Sillar de <i>M. Fidius Macer</i> procedente de <i>Capera</i> . Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 240
Nº 105	Inscripción rupestre del Cabeço das Fráguas. Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 242
Nº 106	Plano de la cumbre del Cabeço das Fráguas en el que se señala la ubicación de la inscripción y los grabados rupestres, entre otros elementos. Fuente: Correia Santos, 2010a: 15.	p. 243
Nº 107	Relieve en el que se representa la suovetaurilia encontrado en Roma y fechado en el reinado de Tiberio (14-37 d.C.). Museo del Louvre. Fuente: Warrior, 2006: 20.	p. 245
Nº 108	Ara de <i>T. Curiatius Rufinus</i> procedente de São Domingos de Rana (Cascais). Museo dos Condes de Castro (Guimarães, Cascais). Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 248
Nº 109	Ara de <i>Tongius</i> procedente de Fundão (Castelo Branco). Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 248

Nº 110	Ara de <i>Tongius</i> a Victoria procedente de Fundão (Castelo Branco). Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 248
Nº 111	Ara de <i>Crissus</i> procedente de Coria (Cáceres). Museo de Cáceres. Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 248
Nº 112	Ara de <i>Lucretius Valens</i> procedente de Olmos (Macedo de Cavaleiros). Museo do Abade de Baçal, Bragança. Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 256
Nº 113	Mitad superior del ara de <i>M. Placidius Placidianus</i> procedente de Castro de Avelãs (Bragança). Museo Sociedade Martins Sarmento (Guimarães). Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 256
Nº 114	Ara de <i>Rufus</i> . Museo de Lugo. Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 259
Nº 115	Ara de <i>Severa</i> . Museo de Pontevedra. Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 263
Nº 116	Ara dedicada a Vestio. Museo de Pontevedra. Fuente: Quintía Pereira, 2013: 11.	p. 263
Nº 117	Relieve relacionado con Vestio. Museo de Pontevedra. Fuente: Quintía Pereira, 2013: 13.	p. 264
Nº 118	Estela de guerrero de Monte Blanco (Olivenza, Badajoz). Museo de Olivenza. Fuente: Blázquez Martínez, 1986: 195.	p. 265
Nº 119	Estela de guerrero de Figueira (Lagos, Faro). Museo de Lagos. Fuente: Almagro Basch, 1966: 73.	p. 265
Nº 120	Recuento porcentual de los soportes epigráficos de cada culto según la materia prima sobre la que están fabricados.	p. 269
Nº 121	Recuento porcentual de los nombres de los dedicantes de ambos cultos según la procedencia de los componentes de los mismos.	p. 271
Nº 122	Mapa de la Península Ibérica en el que se localizan los núcleos en los que se documenta la casuística analizada en el capítulo.	p. 280
Nº 123	Distribución de los petroglifos según los motivos, inscripciones y vías de paso de la estación de Caneda. Fuente: Santos Estévez y Criado Boado, 1998: 583, fig. 1.	p. 281
Nº 124	Inscripciones de Outeiro do Couto (arriba) (nº 1) y Outeiro de Gallo (abajo) (nº 2). Fuente: Santos Estévez, 2007: 166, fig. 7.23.	p. 283
Nº 125	Localización del enclave de Mogueira en São Martinho de Mouros. Fuente: Correia Santos, 2010a: 187, fig. 9.	p. 287

Nº 126	Plano del yacimiento de Mogueira en el que se distinguen los sectores en los que se dividió en la intervención de 2009. Fuente: Correia Santos, 2012: 460, fig. 4.	p. 288
Nº 127	Ubicación de la inscripción nº 1 en la ladera suroeste del cerro. Fuente: Correia Santos, 2015: 977.	p. 289
Nº 128	Fotografía nocturna de la inscripción nº 1. Fuente: Correia Santos, 2015: 978.	p. 289
Nº 129	Localización de las inscripciones nº 4, nº 5, nº 6, nº 7 y nº 8. Fuente: Correia Santos, 2015: 980.	p. 289
Nº 130	Yacimientos arqueológicos de la Antigüedad en Tierras de Antequera. Fuente: Aranda Jiménez et al., 2015: 254.	p. 299
Nº 131	Vista exterior del <i>tholos</i> de El Romeral. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 301
Nº 132	Entrada del <i>tholos</i> de El Romeral. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 301
Nº 133	Plano con la ubicación del área de las catas excavadas en 1988 y del corte excavado en 1991. Fuente: Aranda Jiménez et al., 2015: 257.	p. 302
Nº 134	Sepultura con cubierta de <i>tegulae</i> hallada en la cata 7 de las excavaciones de 1988. Fotografía: Rafael Atencia Páez.	p. 303
Nº 135	Sepulturas con cubierta de <i>tegulae</i> halladas en la cata 7 de las excavaciones de 1988. Fotografía: Rafael Atencia Páez.	p. 303
Nº 136	Sepultura con cubierta de <i>tegulae</i> hallada en la cata 8 de las excavaciones de 1988. Fotografía: Rafael Atencia Páez.	p. 304
Nº 137	Vista exterior del dolmen de Menga. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 305
Nº 138	Entrada del dolmen de Menga. Fotografía: Manuel Alonso Carrasco.	p. 305
Nº 139	Osario con cubierta de <i>tegulae</i> hallado en el corte 26 de las excavaciones de 1991. Fotografía: Ignacio Marqués Merelo. Fuente: García Sanjuán y Lozano Rodríguez, 2015: 10, fig. 1.9.	p. 306
Nº 140	Vista exterior del dolmen de Viera. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 307
Nº 141	Entrada del dolmen de Viera. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 307

Nº 142	Fotografía aérea del <i>tholos</i> de Montelirio y los sectores B y C (parcial) del Sector PP4-Montelirio. Fotografía: José Peinado Cucarella.	p. 311
Nº 143	Fotografía aérea parcial de los sectores B, C y D del Sector PP4-Montelirio en la que se señalan con círculos rojos de trazos continuos las zonas de enterramientos antiguos y la estructura 10.042-10.049 con un círculo azul de trazos discontinuos. Diseño: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez a partir de imagen de José Peinado Cucarella.	p. 312
Nº 144	Fotografía aérea del <i>tholos</i> de Montelirio tras las excavaciones. Fuente: Fernández Flores y Aycart Luengo, 2013: 242.	p. 314
Nº 145	Zonas del <i>tholos</i> de Montelirio afectadas por las tres primeras fases de reutilizaciones. Fuente: Fernández Flores y Aycar Luengo, 2013: 254, fig. 10.	p. 315
Nº 146	Elementos arquitectónicos correspondientes con la segunda fase de reutilización del <i>tholos</i> de Montelirio. Fuente: Fernández Flores y García Sanjuán, 2016: 120.	p. 316
Nº 147	Elementos arquitectónicos correspondientes con la segunda fase de reutilización del <i>tholos</i> de Montelirio. Fuente: Fernández Flores y García Sanjuán, 2016: 120.	p. 316
Nº 148	Corredor del dolmen de Ontiveros. Fuente: Vargas Jiménez, 2004: 53, fig. 49.	p. 317
Nº 149	Cubierta de la estructura 10.019. Fotografía: José Peinado Cucarella.	p. 319
Nº 150	Individuo inhumado en la estructura 10.019. Fotografía: José Peinado Cucarella.	p. 319
Nº 151	Estructura 10.020. A la izquierda de la imagen se observa cómo la trinchera de 1988 le seccionó los pies al individuo inhumado. Fotografía: José Peinado Cucarella.	p. 320
Nº 152	Estructura 10.045. A la derecha de la imagen se observa lo que se conservaba de la cubierta de la sepultura. Fotografía: José Peinado Cucarella.	p. 321
Nº 153	Restos del individuo inhumado en la estructura 10.045. Fotografía: José Peinado Cucarella.	p. 321
Nº 154	Estructura 10.064. Fotografía: José Peinado Cucarella.	p. 322
Nº 155	Estructura 10.009. Fotografía: José Peinado Cucarella.	p. 323

Nº 156	Estructura 10.010. Fotografía: José Peinado Cucarella.	p. 323
Nº 157	Estructura 10.047. Fotografía: José Peinado Cucarella.	p. 324
Nº 158	Estructura 10.056. Fotografía: José Peinado Cucarella.	p. 325
Nº 159	Estructura 10.057. Fotografía: José Peinado Cucarella.	p. 325
Nº 160	Estructura 10.058. Fotografía: José Peinado Cucarella.	p. 326
Nº 161	Plano del PP4-Montelirio con las parcelas y calles que se iban a realizar tras la intervención arqueológica. En blanco y negro están dibujadas las UUEE y estructuras funerarias y no funerarias calcolíticas. En color están dibujadas las de la Antigüedad tal y como se indica en la leyenda. Diseño: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez y Ángel Rueda Alonso.	p. 327
Nº 162	Plano del PP4-Montelirio con las parcelas y calles que se iban a realizar tras la intervención arqueológica. En color están dibujadas las UUEE y estructuras funerarias de la Antigüedad tal y como se indica en la leyenda. Diseño: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez y Ángel Rueda Alonso.	p. 328
Nº 163	Estela de Chillón (Ciudad Real). Fuente: Fernández Ochoa y Zarzalejos Prieto, 1994: 267.	p. 337
Nº 164	Estela de Ibahernando (Cáceres). Museo de Cáceres. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 337
Nº 165	Estatua-menhir de Muiño de San Pedro (Verín, Orense). Fuente: Rodríguez Corral, 2012: 83.	p. 338
Nº 166	Vista lateral de los “Toros de Guisando” (El Tiemblo, Ávila). Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 339
Nº 167	Vista trasera de los “Toros de Guisando” (El Tiemblo, Ávila). Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 340
Nº 168	Verraco de Villar del Pedroso (Cáceres). Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 341
Nº 169	Verraco de Torralba de Oropesa (Toledo). Fuente: Eda-bea.es, 2016.	p. 342
Nº 170	Estela de Siruela (Badajoz). Museo de Badajoz. Fotografía: M <sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.	p. 343
Nº 171	Recuento porcentual de los nombres presentes en las inscripciones del santuario de Mogueira y la estatuaria (difuntos) según la procedencia de los componentes de los mismos.	p. 352

Nº 172	Recuento porcentual de los individuos mencionados en las inscripciones de Mogueira y la estatuaria (difuntos) según el sexo.	p. 353
--------	--	--------

## ÍNDICE DE TABLAS

Nº 1	Tipología y carácter de los epígrafes relacionados con Ataecina.	p. 114
Nº 2	Variantes del teónimo Ataecina y de los epítetos que lo acompañan.	p. 123-124
Nº 3	Onomástica de los dedicantes de Ataecina.	p. 135
Nº 4	Clasificación de los dedicantes de Ataecina según el sexo y la condición jurídica.	p. 136
Nº 5	Variantes del teónimo Endovélico y de los epítetos que lo acompañan.	p. 188-189
Nº 6	Onomástica de los dedicantes de Endovélico.	p. 199-201
Nº 7	Clasificación de los dedicantes de Endovélico según el sexo y la condición jurídica.	p. 201
Nº 8	Objetivos de las ofrendas realizadas por los fieles de Endovélico y fórmulas particulares que se utilizan en algunas de ellas.	p. 208
Nº 9	Variantes del teónimo Erbina y de los epítetos que lo acompañan.	p. 227
Nº 10	Onomástica de los dedicantes de Erbina.	p. 228
Nº 11	Onomástica de los dedicantes de Ilurbeda.	p. 236
Nº 12	Variantes del teónimo Trebaruna y de los epítetos que lo acompañan.	p. 250
Nº 13	Onomástica de los dedicantes de Trebaruna.	p. 250
Nº 14	Variantes del teónimo Aerno junto al epíteto que lo acompaña.	p. 256
Nº 15	Onomástica de los dedicantes de Aerno.	p. 257
Nº 16	Variantes del teónimo Verore junto al epíteto que lo acompaña.	p. 260
Nº 17	Onomástica de los dedicantes de Verore.	p. 260



- Nº 18    Santuarios rupestres al aire libre reutilizados del área oeste de la Península Ibérica.    p. 279
- Nº 19    Onomástica presente en las inscripciones rupestres de Mogueira.    p. 291
- Nº 20    Sitios y megalitos reutilizados del área occidental de la Península Ibérica.    p. 295-297
- Nº 21    Estatuaria (estelas de guerrero, estatuas-menhir y verracos) reutilizada del área occidental de la Península Ibérica.    p. 332-334
- Nº 22    Onomástica presente en las inscripciones de la estatuaria correspondiente a los difuntos.    p. 344
- Nº 23    Onomástica presente en las inscripciones de la estatuaria correspondiente con las personas que encargaron la realización de los epígrafes y su relación con los difuntos.    p. 345



## **RESUMEN**

En todos los territorios sometidos por Roma tuvo lugar el desarrollo de continuidades religiosas de origen local. El presente trabajo tiene como objetivo el estudio de este tipo de continuidades, concretamente las del área occidental de la Península Ibérica, donde la casuística es profusa, y a través de él analizar y comprender el cambio social que trajo consigo la conquista y colonización romana.

Para llevarlo a cabo el trabajo se ha vertebrado en dos bloques: uno compuesto por dos capítulos en los que se define el marco teórico-metodológico, se delimitan los ámbitos social, temporal y geográfico y se examina el estado de la cuestión del estudio de las continuidades en la historiografía; y otro formado por tres capítulos en los que se analiza la casuística, que abarca los cultos de ocho divinidades y las reutilizaciones de sitios, monumentos y estatuaria, a la que se le aplicará el marco-teórico-metodológico definido en el primer bloque.

El estudio de estas continuidades permitirá comprobar cómo el concepto tradicional de “romanización” no encaja con la nueva realidad híbrida que se gesta a través del contacto de las poblaciones locales con Roma, en la que existieron múltiples respuestas que se generarían ante el colonialismo romano y en la que las continuidades constituyen un fenómeno vivo y no meras “pervivencias”, como se les ha considerado tradicionalmente. Un fenómeno que es producto de la reestructuración del sistema de creencias de los pueblos ibéricos que trajo consigo la conquista y colonización romana y que ofrecerá una reformulación del pasado.



## INTRODUCCIÓN

Continuidad es la principal palabra clave de esta Tesis Doctoral y a la vez conforma la esencia de la misma, pues en ella abordamos el estudio de distintas formas religiosas y tradiciones locales de la Península Ibérica que *continuaron* desarrollándose bajo dominio romano, hundiendo sus raíces en el pasado precolonial. Su estudio nos servirá de base para analizar de forma crítica el proceso cultural y social que se produjo tras la conquista y colonización del territorio peninsular por parte de Roma y que tradicionalmente ha sido denominado “romanización”. Ambas cuestiones constituyen los objetivos de nuestra investigación. Por ello, a la hora de llevarla a cabo, la revisión del concepto de “romanización” es un paso previo ineludible con el propósito de comprobar si se adapta o no a la realidad que pretendemos analizar. En este sentido se realiza una revisión de los postulados de la teoría postcolonial y de los conceptos de resistencia, identidad y memoria, para lograr una mejor comprensión de lo que debió ser la sociedad que surgió a partir del contacto colonial con Roma y de los factores que debieron intervenir en el desarrollo de las continuidades.

El marco espacial de nuestra investigación abarca la región occidental de la Península Ibérica, un territorio muy rico en esta casuística y que presenta importantes contrastes que se basan fundamentalmente en el grado de complejidad sociopolítica de las poblaciones que lo habitaban y en la interpretación que se le ha dado a partir de la óptica de las fuentes grecolatinas. El estudio de la casuística de esta zona permitirá observar cómo en regiones muy diferentes entre sí, consideradas tradicionalmente como poco o muy “romanizadas”, se produjo un mismo fenómeno: el de las continuidades religiosas locales.

Por su parte, los límites temporales vienen definidos por la cronología del registro empírico, la cual abarca desde el Alto al Bajo Imperio (siglos I-V d.C.) e incluso quizá hasta la Antigüedad Tardía (siglos V-VII d.C.).

Una de las principales novedades que aporta nuestro estudio es el análisis de la casuística como continuidades y no como pervivencias, como han sido consideradas tradicionalmente. Este análisis se efectuará a través de la óptica postcolonial y en él las diversas continuidades se insertarán en su contexto histórico y social. La presente Tesis Doctoral pretende además ser un compendio de conocimientos sobre una serie de continuidades religiosas que comprenden desde cultos de divinidades hasta reutilizaciones de sitios, monumentos y estatuaria, partiendo de una información actualizada y ofreciendo nuevas interpretaciones.

Antes de desarrollar dicho análisis conviene aclarar que, como tendremos ocasión de argumentar, el concepto de “romanización” se encuentra desfasado y no se adecúa a la realidad que pretende denominar, por eso cada vez que lo utilicemos irá entrecomillado.

Nuestro trabajo se compone de dos grandes bloques. El primer bloque comprende dos capítulos en los que se define el marco teórico-metodológico que emplearemos, en el que se delimitan los ámbitos social, temporal y geográfico en los que se inserta la casuística y se analiza el estado de la cuestión del estudio de las continuidades. El primero de estos capítulos comenzará con una profunda revisión de la vida y desarrollo de los conceptos de “romanización” e imperialismo, debido a que la “romanización” fue unida a la expansión del estado romano. A continuación efectuaremos un examen de la teoría postcolonial, pues, aunque existen enormes diferencias entre el colonialismo romano y el contemporáneo, estos postulados contribuyen a comprender el proceso del cambio social. Con posterioridad revisaremos los conceptos de resistencia, identidad y memoria y sus respectivas influencias en los ámbitos religiosos locales y definiremos qué entendemos por *continuidades*.

En el otro capítulo de este primer bloque se delimita el marco geográfico-temporal del análisis empírico y se lleva a cabo un examen de las sociedades que habitaban la zona en la que se inserta la casuística que gira en torno a la problemática que contienen las obras de autores grecolatinos a la hora de definirlos y ubicarlos. En una segunda sección se abordará el estado de la cuestión del estudio de las continuidades religiosas locales en la historiografía peninsular. Por último se definirá la metodología que emplearemos en el análisis de la casuística.

El segundo bloque de esta Tesis Doctoral está compuesto por tres capítulos centrados en el estudio de la casuística, la cual tiene dos vertientes: los cultos de divinidades de origen prerromano y las reutilizaciones de sitios, megalitos y estatuaria. El primer capítulo de este bloque, el Capítulo III, está dedicado al análisis de dos de los cultos que cuentan con un registro empírico más nutrido y que son los de Ataecina y Endovélico. El capítulo se compone de dos partes, cada una de ellas destinada al estudio de una divinidad. Cada parte contará a su vez con una serie de apartados en los que se analizarán distintos aspectos de los cultos, como su distribución geográfica, registro empírico, organización, la etimología de los teónimos, las fórmulas de denominación, la iconografía, los posibles precedentes y las posibles continuidades o los dedicantes, así como una sección dedicada a la discusión de los datos.

En el Capítulo IV se analizan los cultos de ocho divinidades: Erbina, Ilurbeda, Trebaruna, Aerno, Verore y Vestio. Al igual que en el capítulo anterior cada deidad cuenta con una sección específica aunque en ellas el número de apartados es menor, ya que se adaptan a la información que puede extraerse de los respectivos registros empíricos, si bien todas cuentan con apartados fundamentales como es el caso de los que se centran en la distribución geográfica de los cultos, el registro empírico o la discusión de los datos.

El último capítulo de este bloque se centra en el estudio de las reutilizaciones de sitios, megalitos y estatuaria. La sección de sitios y monumentos engloba tanto a santuarios rupestres como a megalitos. Los santuarios rupestres seleccionados con este fin son los de As Canles (Campo Lameiro, Pontevedra) y Mogueira (Resende, Viseu). Por su parte los megalitos analizados forman parte del Conjunto Megalítico de Antequera (Málaga) y de la Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán (Sevilla). Cada caso de esta sección cuenta con un apartado propio, que se subdivide a su vez en subapartados destinados al estudio de la ubicación geográfica, el registro empírico y a la discusión de los datos. En cuanto a la sección de la estatuaria en ella se estudian los casos de dos estelas de guerrero, las de Chillón (Ciudad Real) e Ibahernando (Cáceres), la estatua-menhir de Muiño de San Pedro (Verín, Orense) y 12 verracos, dos de ellos procedentes de Ávila, tres de El Tiemblo (Ávila), dos de Martiherrero (Ávila), uno de *Capera* (Cáparra, entre Oliva de Plasencia y Guijo de Granadilla, Cáceres), uno de Montehermoso (Cáceres), uno de Villar del Pedroso (Cáceres), uno de Coca (Segovia) y otro de Torralba de Oropesa (Toledo). Esta sección también cuenta con los apartados dedicados al estudio de la ubicación geográfica y el registro empírico y a la discusión de los datos, aunque el análisis se hace de forma conjunta y no en subapartados específicos.

En la selección de la casuística que compone estos tres capítulos han intervenido diversos criterios y factores. Entre ellos se encuentra la localización geográfica de dicha casuística. Estas continuidades se han documentado en el área occidental de la Península Ibérica, la cual, como ya hemos señalado, presenta importantes contrastes y ofrece la posibilidad de comprobar cómo en regiones tan diferentes se produce el mismo fenómeno. Por otra parte, en muchos de los lugares en los que las continuidades se han atestiguado éstas se desarrollan junto a otras continuidades y otros cultos de origen foráneo, lo que permite observar que no eran fenómenos aislados. Otro de los motivos ha sido el estricto y exiguo marco de interpretación al que ha estado sometido el estudio

de las continuidades, el cual pretendemos flexibilizar insertando el fenómeno en su contexto histórico y social. También han influido otras cuestiones más específicas de cada caso, como por ejemplo la implicación de colectividades en el desarrollo de las continuidades, como ocurre en el santuario de Mogueira o en los cultos de Aerno, Ataecina o Trebaruna, o la enorme carga simbólica (que se remonta a un período anterior a la conquista) de numerosos lugares en los que se documenta la casuística, como São Miguel da Mota (Terena, Alandroal) -donde se rendía culto a Endovélico, el Cabeço das Fráguas (Pousaforles do Bispo, Sabugal, Guarda) –en el que se atestigua el culto de Trebaruna, As Canles, Mogueira, el Conjunto Megalítico de Antequera o la Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán. La elección de estos dos últimos casos se justifica además porque su estudio forma parte de la dinámica de investigación del Grupo Atlas (HUM-694), al que pertenecemos y que tiene investigaciones en marcha en estos enclaves, en las cuales estamos participando. Precisamente como fruto de estas investigaciones presentaremos un estudio inédito de la necrópolis romana de la Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán.

Gran parte de las evidencias empíricas de estas continuidades, compuestas en su mayoría por epígrafes, ha sido recopilada en 12 anexos. La creación de estos anexos resulta fundamental para el desarrollo de nuestra investigación, al condensar los datos de una forma ordenada y accesible.

En el último capítulo llevaremos a cabo una valoración general de las cuestiones planteadas en los dos bloques y un análisis comparativo de la casuística, que nos conducirán a una mayor comprensión del fenómeno de las continuidades y de su contexto histórico y social, así como un debate sobre si tiene sentido continuar utilizando el término “romanización”, fundamentalmente aplicado al ámbito religioso de las poblaciones sometidas.

María Rocío Rojas Gutiérrez.

Sevilla, mayo de 2017.



## Agradecimientos

Este trabajo ha sido posible gracias a una serie de instituciones y personas que directa o indirectamente han contribuido a su realización. Por ello, quisiera aprovechar unas breves líneas para agradecerse a todos ellos.

En primer lugar, a mi director de tesis, el doctor Leonardo García Sanjuán, no sólo por su profesionalidad sino también por su calidad humana, porque sin su apoyo y confianza este trabajo no habría salido adelante.

También a Alicia Jiménez Díez por sus orientaciones bibliográficas y sus consejos sobre los Capítulos I y III.

A todo el Grupo de Investigación Atlas, por su acogida, y al Museo de Santa Cruz de Toledo, por su ayuda a la hora de recopilar parte del material gráfico del culto de Ataecina.

A Jacobo Vázquez Paz y Ángel Rueda Alonso, por sus inestimables colaboraciones en el estudio de materiales del Sector PP4-Montelirio y en la elaboración de la planimetría del mismo, respectivamente. A Manuel Calado, nuestro cicerone particular por tierras alentejanas, Rui Mataloto y Javier Jiménez Ávila, por sus apreciaciones e intercambios de ideas.

A todo el equipo que investiga el yacimiento del “Abrigo del Molino” de Segovia, entre ellos Amalio Valles Fernández, David Álvarez Alonso, Julio Rojo Hernández y María de Andrés Herrero, por sus consejos y por hacerme sentir una más.

A mis amigos, especialmente a Irene Olid Albarrán y Pedro Carmona Retamar, por su amistad y por confiar en mí.

A Fernando Delgado Béjar y Rafael Rodríguez Morales, por fomentar en mí desde muy joven la pasión por el estudio del pasado.

Por supuesto a toda mi familia, sobre todo a mis padres, Francisco y M<sup>a</sup> Gabriela, por su total abnegación y apoyo absoluto, a mi hermano Francisco Javier y a mi abuela Amalia, que vivirá siempre en nuestro recuerdo.

Por último, quiero agradecerle a Manuel su ayuda, pero sobre todo su amor y paciencia infinitos, porque sin ellos nada hubiese sido posible.

A todos, gracias.



**CAPÍTULO I.**  
**LA “ROMANIZACIÓN” DE LAS POBLACIONES DE EUROPA  
OCCIDENTAL: UN PROBLEMA TEÓRICO.**

“Afirman que toda historia se repite, y no es  
cierto: los que se repiten son los historiadores”.

Antonio Gala, *El Manuscrito Carmesí*.



## **I. 1. INTRODUCCIÓN.**

El concepto de “romanización” es, sin sombra de duda, uno de los más controvertidos dentro de la Arqueología de la Antigüedad. Es quizá por ello que el debate historiográfico y teórico que lo rodea desde su aparición a principios del siglo XX continúa vivo hasta nuestros días. Tradicionalmente, este concepto se ha empleado para designar a una serie de fenómenos cuyo resultado es un proceso de mimetismo entre las culturas “indígenas” y la romana (Jiménez Díez, 2002: 225), que tendría lugar tras la conquista por parte de Roma de los territorios sometidos a su poder. Sin embargo, y a pesar de que han surgido diversas teorías que abogan por una revisión profunda de sus fundamentos teóricos, su marco interpretativo ha sido utilizado reiteradamente por historiadores y arqueólogos, perdurando su influencia hasta la actualidad (Freeman, 1997: 46). La amplia difusión y vigencia del término así como la gran variedad de acepciones que de él se han dado, han provocado que en numerosos estudios se recurra a exponer qué entiende cada autor por “romanización” como un paso previo ineludible al desarrollo de cada investigación empírica. En torno al término se ha generado una multitud de reacciones y opiniones, que abarcan desde las posturas que abogan por su aplicación al ser un concepto amplio que puede designar situaciones muy dispares (Keay y Terrenato, 2001: x), pasando por las que cuestionan su utilidad (Barret, 1997), hasta las que lo rechazan (Alcock, 2001: 227) y lo califican como “ugly and vulgar, worse than that, anachronistic and misleading” (Syme, 1988: 64), defendiendo la necesidad de eliminar este término de la bibliografía actualizada (Mattingly, 2004; 2006; Jiménez Díez, 2008: 57; 2011: 515).

Es por todo ello, que aún a día de hoy, la revisión de la vida y desarrollo de este concepto se antoja como un paso fundamental e ineludible para el progreso de nuestra investigación y en la elaboración de la presente Tesis Doctoral, debido a que ha sido y es un concepto omnipresente tanto en Historia Antigua como en Arqueología de la Antigüedad. Este examen resulta clave para conocer aspectos muy relevantes como el contexto en el que se forjó, su evolución dentro de la historiografía contemporánea y las distintas interpretaciones que de él se han dado, así como para comprobar si se adapta o no a la realidad que pretendemos estudiar, como son las continuidades religiosas locales que tienen lugar tras la conquista y anexión del territorio peninsular por parte de Roma y la sociedad en la que se desarrollaron; y por tanto la conveniencia de su aplicación o no, tratando en cualquier caso de ofrecer una explicación sobre qué entendemos por “romanización”.

La articulación de este primer capítulo se ajusta al aparato conceptual que vertebra nuestra tesis, el cual cuenta, además del apartado dedicado a la revisión del concepto de “romanización” junto al de imperialismo, con una serie de secciones en las que se abordan postulados y conceptos fundamentales, como una revisión de la historiografía postcolonial, con el objetivo de aplicar algunas de sus teorías al análisis de una sociedad fruto del contacto colonial como fue precisamente la de la Hispania romana, en la que tuvieron lugar las continuidades religiosas objeto de nuestro estudio. También llevaremos a cabo un análisis de los conceptos de resistencia, identidad y memoria para alcanzar una mejor comprensión del fenómeno de las continuidades. Por último, a través de las conclusiones remarcaremos nuestra visión personal sobre estos conceptos y teorías aplicados a las continuidades religiosas locales del área occidental de la Península Ibérica durante la Antigüedad, justificándose además el uso del término *continuidad*.

## **I. 2. IMPERIALISMO Y “ROMANIZACIÓN”: EL ETERNO DEBATE.**

El debate historiográfico sobre el imperialismo romano y lo que ha sido entendido como una de sus principales consecuencias, es decir, la “romanización”, ha sido amplio. Como hemos avanzado, la longevidad y difusión de este concepto teórico, creado en los albores del siglo XX, ha provocado que la revisión de su trayectoria y la redefinición de sus principios sean cuestiones inexorables a la hora de realizar cualquier tipo de investigación relativa a las sociedades que fueron englobadas dentro del Imperio Romano. Para nuestra Tesis Doctoral, su examen se muestra como un paso previo ineludible, pues consideramos básico valorar de qué manera cada autor o autora ha expresado qué es lo que entiende por tal concepto y los procesos culturales y sociales que comprende, para poder ejecutar con posterioridad la interpretación histórica de los hechos. Este análisis es además fundamental para conocer si se adapta o no a la casuística a estudiar, es decir, la de las continuidades religiosas locales y la de la sociedad en la que se desarrollaron, debido a que se ha venido aplicando a todos los ámbitos. En la esfera religiosa, tradicionalmente su empleo ha conllevado la consideración de “pervivencias” de estos fenómenos, como si fuesen prácticas residuales y obsoletas. El detenido análisis que realizaremos en el presente capítulo nos

llevará a comprobar como la realidad hubo de ser bien distinta. La sociedad que surgió del contacto colonial entre Roma y los pueblos peninsulares fue tremendamente compleja e híbrida. Esta situación se repetiría en el ámbito religioso, en el que las respuestas serían muy heterogéneas y las continuidades –con sus correspondientes reformulaciones- tendrían un desarrollo activo. Es por todo ello por lo que empleamos dicho término entrecomillado, porque no parece adaptarse a la realidad de las provincias, ya que su surgimiento es fruto de una época y una visión del mundo determinada.

Comenzaremos, por tanto, nuestro trabajo con un análisis de la trayectoria vital del concepto de “romanización” y también con el de imperialismo, pues el proceso de “romanización” va unido a la expansión del estado romano.

Entre finales del siglo XVIII y principios del XX, el auge de los imperios contemporáneos propició una importante interconexión entre la ideología que los sostenía y el desarrollo de los estudios sobre la antigua Roma (Mattingly, 2011: 10). Esta situación se produjo de forma generalizada en Europa pero cobró especial relevancia en Gran Bretaña, donde desde la Edad Moderna existía una tradición historiográfica que trataba de incluir a este país entre las naciones cuya fortaleza e identidad derivaban del Imperio Romano (Piggot, 1975: 57-59). El conocimiento y la admiración por el Imperio Romano en Gran Bretaña se plasmaron en la política llevada a cabo en sus colonias a la vez que su experiencia imperial reforzaba una visión particular del mundo romano (Mattingly, 2011: 10). Los paralelos entre el Imperio Británico y el Romano fueron reinventados por historiadores, escritores y políticos a finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, particularmente durante el período comprendido entre 1899 y 1914. En este proceso hubo una asociación política más próxima a la República Romana que al Imperio, siendo muchos los autores que efectuaron una dura crítica de la naturaleza del poder de los emperadores a la que estimaban despótica (Hingley, 1996: 36). Aunque el Imperio Británico era considerado políticamente superior, algunos autores vieron un nexo común con Roma en el propósito moral que ambos compartirían. La educación de corte clásico de estos autores y la influencia en ellos de los escritores grecolatinos es otro de los puntos clave para entender esta aproximación, llegándose a extrapolar a los nativos de las regiones dominadas por los británicos la visión de los escritores de la Antigüedad sobre los “bárbaros” (Hingley, 1995: 12). El contexto político y la influencia de la educación

fueron cruciales en la creación de una visión positiva del imperialismo romano, no sólo en el caso de autores británicos sino también en otros procedentes de otras regiones del continente europeo como bien puede ser el caso de F. de Coulanges en Francia, para quien “les Romains civilisèrent la Gaule” (Coulanges, 1964: 137).

En este contexto surgió en el ámbito académico el concepto de “romanización” unido al desarrollo de las teorías que trataban de explicar el imperialismo romano. Es aquí donde se muestra fundamental el marco conceptual creado por T. Mommsen, el cual sería tomado y adaptado por historiadores y arqueólogos, manteniéndose muy activo hasta la Segunda Guerra Mundial (Freeman, 1997: 29) e incluso después de ella (Hingley, 1989: 2; Mattingly, 2004: 6). Los tres primeros volúmenes de su principal obra, *Römische Geschichte* (1854-1885), se centraron en el auge y caída de la República Romana, período de gran expansión territorial de la potencia itálica, y fueron elaborados bajo la influencia de los sucesos de 1848 en Europa. De esta forma, la unificación romana de la Península Itálica fue vista por el autor como un modelo a seguir para su propio país (Alemania). No obstante, en su obra no realizó una definición o análisis del imperialismo como proceso, sino que empleó una serie de principios que vendrían a justificar la expansión romana como consecuencia de actos de defensa y que han sido englobados bajo la denominación de “Defensive Imperialism” (Freeman, 1997: 30).

En el quinto volumen de esta obra, dedicado a las provincias del Imperio Romano y por el cual ganó el Premio Nobel de Literatura en 1902, T. Mommsen empleó como elemento unificador de las regiones occidentales una serie de características comunes presentes en todas ellas: instituciones romanas como por ejemplo la expansión de la ciudadanía, así como el uso del latín, la moneda y la epigrafía. Estas similitudes constituían patrones empleados para “medir” el grado de penetración de la civilización romana en estas áreas (Freeman, 1997: 31). Su obra tendría un gran impacto en nuestro país, especialmente este quinto volumen en el que pone de manifiesto con particular énfasis la incompetencia de los habitantes peninsulares tanto para explotar sus recursos como para organizarse política y militarmente, planos en los que se diferencian enormemente de los romanos, bajo cuyo control gozarán de prosperidad, realizando una identificación plena del progreso con la dominación romana (Mommsen, 1876: 12, 31; García Quintela, 1999: 53-54). El estudioso alemán consideraba además como acciones de bandoleros fruto de la barbarie las prácticas de los pueblos autóctonos, especialmente de los lusitanos, de agruparse en bandas y llevar a cabo incursiones (Mommsen, 1876: 32), algo que matizará J. Costa



Martínez en sus *Estudios Ibéricos* (1891-1895), otorgándole al bandolerismo una base social.

El trabajo de T. Mommsen suscitó diversas reacciones, principalmente en Gran Bretaña, donde el clima general era de un marcado sentimiento anti-alemán debido a la política expansionista del país centroeuropeo. La mayor parte de estas reacciones se centraron en la crítica de la metodología aplicada, como el haber prescindido de citas y referencias como señaló E. A. Freeman a finales del siglo XIX<sup>1</sup>, quien, no obstante, aceptó implícitamente su noción del imperialismo romano. Sus obras influyeron en el ámbito académico europeo, fomentado por sus relaciones con otros autores así como por sus visitas y estancias en centros académicos de otros países como el Reino Unido (Oxford), lugar en el que esta influencia sería notable, reflejándose en autores como H. Pelham, considerado a su vez uno de los mentores de F. Haverfield (Freeman, 1997: 34-37), quien por primera vez desarrollaría el concepto de “romanización” en el que es quizá su principal trabajo, *The Romanization of Roman Britain* (1915). F. Haverfield empleó la línea interpretativa de T. Mommsen para elaborar su estudio, basado en la primacía de los textos antiguos y en la posibilidad de evaluar el cambio cultural a través de las características comunes presentes en las provincias occidentales del Imperio, entendido éste como una unidad homogénea, prescindiendo de una evaluación crítica del imperialismo romano. Sin embargo, y a diferencia de T. Mommsen, F. Haverfield integró la información aportada por la Arqueología en el concepto de “romanización” con el objetivo de confirmar dicha homogeneidad (Freeman, 1997: 43), aunque admitía que este proceso no fue uniforme en todo el Imperio, sino que tuvo distintos grados de velocidad y éxito según el contexto geográfico (Haverfield, 1915: 12, 22). La “romanización” se establecía como modelo explicativo para el proceso de cambio progresivo, con una influencia clara de los conceptos de “progreso” y “desarrollo” propios del evolucionismo unilineal de la Antropología cultural del siglo XIX y comienzos del siglo XX (Hingley, 1995: 13-15). De esta forma, el cambio social o “romanización” era considerado como un proceso unidireccional y progresivo que seguiría dos líneas: por una parte estaría estimulado por los representantes del estado romano en las provincias, y por otro lado sería un fenómeno espontáneo de las poblaciones sometidas, que habrían deseado convertirse en romanas (Haverfield, 1915: 14).

---

<sup>1</sup>Freeman, E. A. (1873): *Historical essays*, Londres (citado por Freeman, 1997: 33).

La entrada en España del concepto de “romanización” se produjo a través de la obra *Historia General del Derecho español* (1887), de E. de Hinojosa y Naveros, quien definió una serie de “agentes” responsables de la “romanización” entre los que se encontrarían el ejército romano, la creación de ciudades o las vías de comunicación (Hinojosa y Naveros, 1887: 125-129). La influencia de este autor será palpable en los manuales de Historia del Derecho español de todo el siglo XX y en muchas de las investigaciones sobre la Hispania romana (Gozalbes Cravioto y González Ballesteros, 2007: 38).

La metodología positivista se implanta en nuestro país con gran fuerza, llegando la influencia de la escuela alemana en la historiografía española hasta bien entrado el siglo XX, debido, entre otras razones, a que numerosos investigadores mantuvieron una estrecha relación con las universidades alemanas. Los inicios de la citada centuria se verían dominados por la figura de uno de los discípulos de T. Mommsen, A. Schulten y sus obras, tales como *Numantia* (1914-1931) o *Viriato* (1927). Este autor, empleó por primera vez técnicas modernas como la Geografía y la Arqueología como complemento de los textos de los autores grecolatinos. Sus pensamientos historiográficos se ajustaban a las tendencias nacionalistas y regeneracionistas españolas, por lo que la trascendencia de sus obras fue enorme en la historiografía local (García Moreno, 1989: 28-29).

La influencia germana es patente en la Escuela de Barcelona formada en 1916 por P. Bosch Gimpera, quien tendrá entre sus discípulos a L. Pericot García. Al abordar la cuestión de la “romanización” en su contribución de la *Historia de España* de la Editorial Gallach (1935), L. Pericot García aceptaba los grandes avances que implicaría el proceso, el cual habría supuesto una transformación profunda de la vida cotidiana de la población ibérica, principalmente en los núcleos urbanos, donde este cambio supuso la mezcla de la cultura romana con elementos “indígenas”, la cual se convertiría en el origen de España (Gozalbes Cravioto y González Ballesteros, 2007: 42).

En la década de los años treinta, el catedrático de Historia del Derecho español, M. Torres López ejecutó un análisis de la “romanización” de la Península en su contribución de la primera edición de la *Historia de España* de R. Menéndez Pidal en el que defendía que este proceso se debía a la superioridad de la cultura latina, aunque hubo de producirse, no obstante, un beneficio mutuo: las distintas poblaciones peninsulares recibirían una cultura superior e importantes mejoras en la calidad de vida y Roma los productos mineros, agrícolas y ganaderos hispanos, sin olvidar a los

personajes ilustres del mismo origen (Gozalbes Cravioto y González Ballesteros, 2007: 41-42).

La historiografía franquista retomó ciertas ideas sobre Roma de épocas precedentes como la consideración del imperialismo romano como modelo civilizador, principalmente bajo el gobierno de emperadores como Augusto y Trajano, y la supuesta regeneración del Imperio por España gracias a destacados personajes de origen hispano (Duplá Ansuátegui, 2002: 178). Uno de los principales aportes de los intelectuales falangistas muy próximos a la Italia de Benito Mussolini, son los paralelismos entre el Imperio Romano y el español, con una valoración general positiva de Roma. La corriente católica más conservadora sería la que dominaría esta historiografía, identificándose la civilización con la romanidad-latinidad, la cual llegaría al culmen con la catolicidad, de la que España sería su máximo paladín (Duplá Ansuátegui, 2002: 183-184). Esta interpretación está presente en el pensamiento de A. Tovar Llorente, quien llegó a afirmar que “romanización y cristianismo son ya, casi desde el principio de nuestra historia, la base y el supuesto de la misma historia” (Tovar Llorente, 1941: 119).

Englobados durante este período, los estudios de A. García y Bellido, concretamente en los que se analiza el proceso de “romanización”, se vieron tremendamente influidos por las tesis socioeconómicas de M. Rostovtzeff y los presupuestos de la Antropología cultural europea de la década de los años treinta, al igual que las de J. Caro Baroja, aunque los planteamientos del primero de ellos continuarían estando tremendamente imbuidos del positivismo romántico-nacionalista de la generación precedente (García Moreno, 1989: 30).

Entre finales de los años cuarenta y los cincuenta del pasado siglo, el concepto de “romanización” y la valoración de la dominación romana tendrán un plano importante en la obra de C. Sánchez-Albornoz, para quien la “romanización” llevó aparejada la sustitución de la cultura “indígena” por la romana (Gozalbes Cravioto y González Ballesteros, 2007: 44), y habría comenzado “por las regiones más penetradas de las culturas griega y púnica”, es decir, el sur y el levante peninsular (Sánchez-Albornoz y Menduiña, 1962: 115-116). Para este autor, la dominación romana de la Península resultaría “fecunda” para el surgimiento de la nación española -aunque ésta no constituyera una entidad inmutable en el transcurso de la historia- porque disminuyó las diferencias entre los distintos pueblos peninsulares, al facilitar el contacto entre ellos y “saturarlos de romanidad”, y porque “favoreció su comprensión de la superior unidad hispana” a través de instituciones “unificadoras” y el contraste con las otras poblaciones

provinciales del Imperio (Sánchez-Albornoz y Menduiña, 1962: 117). Las obras en las que analizó el proceso de “romanización” constituirían un referente para gran parte de los historiadores españoles de los años cincuenta y sesenta (Prieto Arcieniega, 1998: 147; Fernández Ochoa y Morillo Cerdán, 2002: 262).

En esa época tuvo lugar el anquilosamiento de la visión de la “romanización” de Hispania, aunque a partir de esa fecha se producirían novedades en el ámbito de una valoración más general de la Historia de España y en el de la investigación, destacando las figuras de A. Ubieto Arteta y J. Vicens Vives, en los que la influencia de las corrientes interpretativas europeas era notable. A. Ubieto Arteta es de los primeros autores en exponer una definición de “romanización”, entendida ésta como un proceso por el que los pueblos ibéricos se integraron en el universo cultural romano (Ubieto Arteta, 1969: 22). Dentro de este proceso distinguiría distintos grados poniendo además de relieve una serie de factores que influirían enormemente en su desarrollo, destacando entre ellos el ejército romano, las vías de comunicación, el comercio o los matrimonios mixtos (Ubieto Arteta, 1969: 25). En lo que respecta a J. Vicens Vives, para este autor el triunfo de la “romanización” en la Península Ibérica fue pleno. Éxito que se constataría en las lenguas romances que sucederían al latín, el uso de un derecho heredero del romano o la difusión del cristianismo (Gozalbes Cravioto y González Ballesteros, 2007: 44). Defendió también el surgimiento, tras este proceso, de una conciencia común “vinculada a la idea de Roma” en los ámbitos urbanos, definiéndola como una “mentalidad urbana y periférica”, forjada a través del éxito de poetas y emperadores de origen hispano (Vicens Vives, 1962: 43).

La “romanización” llegará a constituir el principal objeto de estudio por parte de arqueólogos, quienes pondrían las bases de lo que con posterioridad sería la escuela española de Historia Antigua. Uno de sus máximos exponentes es J. M<sup>a</sup> Blázquez Martínez, discípulo de J. Caro Baroja y creador de una escuela propia en lo referente a la “romanización” en la que destaca J. M. Roldán Hervás. La “romanización” fue definida por J. M<sup>a</sup> Blázquez Martínez como un proceso civilizador (Blázquez Martínez, 1975: 76) dinámico, que tendría lugar por todo el Imperio, incluso después de su caída, argumento en el que coincide con J. Martínez de Santaolalla (Blázquez Martínez, 1964: 6). El proceso comenzaría en primer lugar por los signos exteriores, como la adopción de la forma de vivir al estilo romano y el hecho de olvidar el idioma propio. A esto le acompañaría la obtención del derecho de ciudadanía romana, elemento fundamental para conseguir la plenitud de la “romanización”. Este proceso supondría un cambio de

estructura política, social y económica, con la consecuente desaparición del modo de vida local (Blázquez Martínez, 1964: 6-7). A la hora de tratar las causas que originaron la pronta “romanización” de la Península, Blázquez se sirve de las expuestas por L. Pareti: la presencia del ejército romano, la creación de centros itálicos y colonias desde la época de los Escipiones, la concesión del derecho de ciudadanía, el empleo de la lengua latina y el desarrollo de las vías de comunicación. A estas causas les añade tres más, que serían el comercio, la presencia de elementos de origen ibérico en el ejército romano y el influjo de las grandes personalidades que estuvieron en su día en la Península sobre las poblaciones de la misma (Blázquez Martínez, 1986: 19). J. M. Roldán Hervás, por su parte, toma ideas de su maestro, como por ejemplo al afirmar que el contacto entre romanos e “indígenas” conllevaría la aspiración de estos a imitar las formas de vida y la cultura de los conquistadores al considerar que eran un pueblo superior (Roldán Hervás, 1989: 152). Considera además la “romanización” como una consecuencia más que una meta consciente. El resultado pleno sólo podría lograrse cuando una determinada región se integra por completo en el Imperio, situación que no se produciría en toda Hispania, en la que se distinguirían una serie de grados de “romanización” (Roldán Hervás, 1989: 151; 2001: 445), que se remontarían a la *Geografía* de Estrabón, obra que también sirvió de apoyo para A. Ubieto Arteta en el mismo sentido.

Entre las décadas de los años sesenta y setenta empezaron a surgir planteamientos críticos con las fuentes clásicas que además trataron de poner de relieve ciertos problemas que acarreaba el empleo del término “romanización”. Un factor clave para llevarlo a cabo serían los avances en Arqueología. De esta forma se pusieron en tela de juicio tópicos heredados de los textos grecolatinos, como la pronta e intensa aculturación de zonas como la Bética en contraposición a otras regiones menos “romanizadas” como las del norte y oeste peninsular o que la finalidad de las reformas sociales de Roma fue mitigar los móviles de índole social del bandolerismo hispano (Jiménez Díez, 2008: 33).

Esta actitud crítica se produjo a nivel internacional, aflorando nuevas corrientes interpretativas que, en algunos casos, simpatizaban en menor medida con el imperialismo romano. En la obra editada por P. Garnsey y C. Whittaker (1978) podemos encontrar una serie de análisis que van desde los que incluyeron el modelo *polibiano* (I. 63. 9.), según el cual existió una intencionalidad clara por parte de los romanos de dominar el mundo, hasta los que defendieron que el Imperio fue el resultado

accidental de una serie de factores que escapaba al control de Roma (Millett, 1990a: 35). Las causas de la expansión se achacarían también a la presión de la estructura del sistema sociopolítico de Roma (Beard y Crawford, 1985: 74-75), o a la necesidad de riquezas y bienes por parte de la élite romana (Garnsey y Whittaker, 1978: 5), aunque autores como E. Badian rechazarían los móviles económicos afirmando que el imperialismo romano debía ser entendido “in terms of politics, strategy, social ethos and even psychology” (Badian, 1968: 16). Otros investigadores han establecido paralelos entre el Imperio Romano y el modelo de “World-Empire System” de I. Wallerstein (Hingley, 1981; Hodges, 1982; Woolf, 1990), basado en un sistema de explotación económica y un entramado de relaciones del tipo centro-periferia (Millett, 1990b: 3-8; Jiménez Díez, 2008: 42). No obstante, otros estudios han puesto de manifiesto que el sistema no era tan centralizado como se había venido defendiendo tradicionalmente y que dependía de la autonomía de los núcleos que se encontraban bajo el poder de Roma, siendo la ciudad la unidad esencial, constituyendo una federación de pueblos y no un conjunto monolítico y centralizado (Millett, 1990b: 7-8). En cualquier caso, cuantificar el grado de consciencia de lo que implicaba el proceso de anexión por parte de los romanos es prácticamente imposible. Si bien es cierto que existieron intereses claros, el impulso para llevarlo a cabo no tuvo por qué estar planificado (Harris, 1989: 105, Garrido González, 2001: 38).

En cuanto a la “romanización”, durante este período surgieron análisis que trataban de explicar el proceso desde distintas ópticas. A este respecto, es muy interesante el esquema que sobre estos presentó L. A. Curchin (2004: 12-14), según el cual las diversas teorías que sobre la “romanización” se han formulado pueden resumirse en los siguientes modelos:

1. *Modelo de dominación*: es el modelo clásico de “romanización”, por el cual Roma impuso su cultura desde arriba a las poblaciones conquistadas, destruyendo completamente la cultura local preexistente. Estas poblaciones son consideradas como receptores pasivos, negándoseles cualquier tipo de participación.

Este modelo tuvo un gran calado historiográfico, llegando su influencia hasta estudios relativamente recientes, como el de W. S. Hanson (1997), para quien Roma promovió directa y deliberadamente la “romanización” (Hanson, 1997: 76).

2. *Modelo de auto-romanización*: toma el nombre del término acuñado por S. White (1973). Según este modelo, las distintas poblaciones locales se “romanizaron” a sí mismas por imitación de los patrones culturales romanos. Uno de los méritos de este modelo, es que reconoce la iniciativa de los “indígenas” a pesar de que los presenta como individuos conscientes de la inferioridad de su cultura con respecto a la romana.
3. *Modelos de las élites*: aunque L. A. Curchin lo define como un modelo distinto podría considerarse un sub-patrón del de “auto-romanización”, pues, en este caso, son las élites de las poblaciones sometidas las que se “auto-romanizan” buscando siempre su propio beneficio. En ambos, el motor de la “romanización” es endógeno y no exógeno (Millett, 1990a: 38). Este modelo tiene a su vez dos vertientes: por un lado la que defiende que la iniciativa de la “romanización” reside en las élites (Brunt, 1976), cuyo ejemplo será imitado por los estratos sociales inferiores (Millett, 1990b) y, por otra parte, la que sostiene que solamente lo hizo la élite, mientras que el resto de la población tendió a afianzar sus identidades tradicionales (Wells, 1999: 194). En este modelo puede incluirse también a G. Chic García, quien, centrándose en el caso de la ciudad de Gades, afirma que las élites constituirían el motor del proceso mediante el cual se dejaba “de ser gaditano para pasar a ser romano” (Chic García, 1997: 18). Uno de los principales problemas de este modelo es la omisión de la participación del grueso de la población local en el proceso (Freeman, 1993: 441), situación que habría que vincular al sesgo que presentan las fuentes empleadas, fundamentalmente los textos clásicos, que reflejan los intereses de estos sectores sociales, y la epigrafía, a la que accederían individuos de cierto poder adquisitivo.
4. *Modelo de la interacción*: aquí se encuadran una serie de teorías que se ajustan a la noción antropológica de aculturación mutua, que entienden a la “romanización” como un proceso bidireccional, consistente en “una serie compleja de interacciones, con significados divergentes que supusieron un vínculo –pero a veces también una barrera– entre grupos de agentes muy variados, fueran estos de origen provincial o romano” (Hopkins, 1996: 18).

El origen de la aplicación de estos enfoques antropológicos a fenómenos del mundo antiguo se remonta a los años sesenta y setenta del siglo XX (Slofstra, 1983: 74; Jiménez Díez, 2008: 40-41), cuando algunos autores los emplearon para el estudio de temáticas como la “helenización” y la “romanización” (Gallini, 1973; Gruzinski y Rouveret, 1976). La aculturación fue definida en la década de los años cincuenta como “culture change that is initiated by the conjunction of two or more autonomous cultural systems” (Vogt *et al.*, 1954: 974). Quizá, uno de los mayores inconvenientes de estas perspectivas es que consideran a los dos sistemas culturales que entran en contacto como entidades homogéneas (Stewart, 1951)<sup>2</sup>, lo cual simplifica la realidad social hasta transformarla en algo ficticio. Aunque estos enfoques hayan quedado “obsoletos” (Woolf, 2001: 174), suponen un importante logro: el reconocimiento de que el intercambio cultural no fue unívoco y unidireccional, sino en ambas direcciones (Jiménez Díez, 2008: 41).

5. *Modelo de la integración*: L. A. Curchin aglutina aquí una serie de teorías que defienden que los elementos “indígenas” y romanos se mezclaron entre ellos a través de un contacto intensivo (Metzler *et al.*, 1995; Le Roux, 1998), del cual nace una nueva cultura provincial. Este modelo tiene, en su opinión, tres ventajas: reconoce una relación más íntima entre las culturas romana y local que los otros modelos; considera que el resultado del contacto fue una cultura nueva, y; minimiza la oposición dialéctica entre romano e “indígena”.

Aquí podríamos incluir el modelo de “criollización” (“*creolization*”) alumbrado por J. Webster (2001; 2003), la cual aplica los parámetros metodológicos de la Arqueología histórica procedente de América centrada en el estudio de la conformación de las sociedades afroamericanas y afrocaribeñas. El término “criollización”, que indica la fusión de dos lenguas en un solo dialecto, ha sido empleado por esta línea interpretativa también para definir el proceso de creación de dichas sociedades. Según este modelo –o más bien contra-modelo, como lo define la propia autora– la cultura material criolla representa la mezcla de dos formas de vida a través de una negociación en un contexto social no igualitario y no el reemplazo gradual de una por otra (Webster, 2001: 218). Esta

---

<sup>2</sup> Citado en Slofstra, 1983: 72.



mezcla es la que se produciría entre romanos e itálicos por una parte y las respectivas poblaciones locales de las provincias conquistadas por otra. No obstante, esta teoría presenta ciertos problemas. Uno de ellos es que centra su foco de interés y estudio en los estratos sociales más bajos, en lugar de hacerlo en el espectro completo de la sociedad (Mattingly, 2004: 7). Además, comparte una cuestión clave con la visión más tradicional, pues lleva implícito el hecho de que los “indígenas” son “desplazados” por otro grupo de población, sólo que en esta ocasión los protagonistas de tal acto son los miembros de la nueva población que se genera, los *híbridos* (Wallace-Hadrill, 2008: 27). Supone también recuperar ciertos aspectos de la visión “esencialista” de la cultura, en la que dos sistemas culturales “puros” confluyen para generar una cultura “criolla” (Jiménez Díez, 2008: 51).

A los modelos identificados por L. A. Curchin podemos añadir el de *bilingüismo*, centrado en las propuestas de A. Wallace-Hadrill (2008), basadas en los procesos de bilingüismo, especialmente en los contextos coloniales, donde dos lenguas son conocidas y empleadas en una misma región en el mismo período de tiempo. De esta forma, al igual que un individuo o comunidad puede conocer y expresarse en dos e incluso más lenguas, los distintos elementos que componen cada cultura e identidad pueden coexistir sin fusionarse en ellos, incluso en una misma persona, quizá como “identidades discrepantes” (Wallace-Hadrill, 2008: 13), concepto tomado de D. J. Mattingly, quien a su vez lo adopta de E. W. Said (Said, 1996: 74-75), y que reconoce diversos efectos y reacciones al colonialismo romano (Mattingly, 2004: 22; 2011: 29).

En líneas generales, éste es el debate que gira en torno a los conceptos de imperialismo y “romanización”. En cuanto al primero, entendido como un programa, habría que considerarlo como un fenómeno coyuntural y no estructural, un artificio historiográfico contaminado por nociones contemporáneas (Vives-Ferrándiz Sánchez, 2005: 32; Garrido González, 2011: 39-41; Suárez Piñeiro, 2011: 116), pues a veces los historiadores de la Antigüedad analizan el proceso en su conjunto, sabiendo de antemano cómo evolucionaron los acontecimientos, como si los romanos de época republicana tuviesen en mente la creación de un imperio como el del s. II d. C., lo cual es evidentemente discutible.

Algo similar ocurre con el concepto de “romanización” surgido en pleno auge de los sistemas imperialistas contemporáneos. La visión tradicional de “romanización” lleva implícita la oposición binaria entre el bárbaro/nativo y el romano/civilizado (Hingley, 2001: 146; Mattingly, 2004: 6), el triunfo de una civilización superior (romana) sobre otra inferior (local) (Keay, 2001: 120), así como una perspectiva romano-céntrica heredada de las propias fuentes clásicas (Curchin, 2004: 10; Le Roux, 2004: 289), en las que está muy presente el concepto de *humanitas*, el cual se correspondería con nuestro concepto de “civilización”, que supone una transformación del hombre y el control humano del mundo exterior, y era empleado para distinguir al hombre culto y civilizado del resto (Veyne, 1991: 397-398; Woolf, 1994; 1995: 15; 1996: 370-371; 1998: 54-60; Hingley, 2010: 55).

La sociedad que se forjó a través del contacto entre los romanos y los habitantes de las provincias que sometieron fue compleja. El contacto no fue simple ni unidireccional (Hingley, 1996b: 44), sino más bien complejo y multidireccional (Mattingly, 1997a: 9). Roma no parece haber estado entregada a imponer su cultura de forma sistemática (Curchin, 1991: 191), no produciéndose un “trasplante cultural” ni un reemplazo de unos sistemas culturales por otros distintos (Bendala Galán, 1987: 586). Ante tal panorámica, debemos valorar el Imperio como un “laboratorio cultural”, en el que a través de sus análisis puede conocerse un extenso abanico de respuestas por parte de las poblaciones provinciales -las cuales variarán según el contexto regional- ante la conquista y colonización romana (Hingley, 1994: 20), y desechar la polarización de categorías binarias del tipo romano-indígena, dominador-dominado o conquistador-conquistado (Jiménez Díez, 2008: 18), a pesar de que las hemos utilizado por razones meramente discursivas. El resultado sería una sociedad tremendamente compleja, *híbrida*, que variará de una región a otra (Freeman, 1993: 444) y en la que habrían tenido cabida multitud de respuestas, como diferentes tipos de hibridismos y distintas clases de lealtades superpuestas en cada individuo (Wallace-Hadrill, 2008: 6; Jiménez Díez, 2011: 513), jugando un papel fundamental las circunstancias en las que un territorio fue conquistado y el contexto. En las provincias hubo diversidad antes y después de la conquista (Woolf, 1997: 342), pues en el contacto confluyeron formas culturales heterogéneas y no dos sistemas culturales “puros”. Estas serían tanto las propias de las poblaciones de las provincias como la considerada tradicionalmente como cultura “romana”, que en sí misma distaba mucho de ser homogénea o uniforme (Woolf, 1997: 341; Curchin, 2004: 9). La “romanización” puede entenderse como el

surgimiento de un nuevo “sistema estructurado de diferencias” que variará según una serie de factores como el contexto geográfico, los estratos sociales, la edad o el sexo (Woolf, 1997: 341), generados y sostenidos por la expansión del dominio y la supremacía del estado romano a resultas de la colonización (Jiménez Díez, 2008: 55). Esta situación de tipo colonial genera a su vez un amplio abanico de respuestas hacia ella, por lo que un análisis del mismo desde el conjunto de teorías postcolonialistas se torna necesario en su estudio.

### **I. 3. TEORÍA POSTCOLONIAL Y COLONIALISMO ROMANO.**

La noción de “colonialismo” ha sido recientemente definida como “the process of establishing and maintaining a colonizing group and their dominant or exploitative relationships with the colonized region and its inhabitants. Needless to say, divergent underlying colonial intentions as well as different local responses all contribute to the variability of colonial situations” (Van Dommelen, 1998: 15-16). Esta definición plantea dos aspectos fundamentales a tener en cuenta: por una parte, la presencia de uno o más grupos de personas extranjeras en una región (los colonizadores) y, por otra parte, la existencia de relaciones socioeconómicas asimétricas que implican dominación política o explotación económica entre los grupos colonizadores y los habitantes de una región colonizada (Rowlands, 1998: 328; Van Dommelen, 1998: 16).

En Arqueología Clásica, el término colonialismo ha sido evitado con asiduidad debido a los posibles nexos que puede presentar con el reciente pasado colonial europeo, recurriéndose en su lugar con frecuencia al de “colonización”, aunque éste pueda resultar vago e impreciso a la hora de detallar cierto tipo de relaciones, como las que tendrían lugar entre colonizadores y colonizados (Rowlands, 1998: 327). En lo que atañe al colonialismo romano, éste ha sido analizado teóricamente de forma tardía. El hecho de que existan enormes diferencias entre el colonialismo romano y el europeo de los siglos XVIII y XIX de nuestra era no impide que se hubieran producido este tipo de procesos en el mundo antiguo (Jiménez Díez, 2008: 43). A este respecto, debemos tener en cuenta las características específicas del contexto en el que tiene lugar, evitando que el empleo genérico del término nos conduzca a analizarlo como un concepto monolítico e inmutable a través del tiempo (Van Dommelen, 1998: 15-16; Vives-Ferrándiz Sánchez, 2005: 31).

Por su parte, el postcolonialismo es un término empleado para definir a un grupo de estudios que, a través del análisis de las representaciones colonialistas, han tratado de hacer Historia tras el final del colonialismo europeo en la segunda mitad del siglo XX (Prakash, 1995)<sup>3</sup>. La obra de E. W. Said, *Orientalism* publicada en 1978, se suele considerar el origen de un de un nuevo campo de estudio enfocado al análisis del “discurso colonial” (Webster, 1996: 7; Vega Ramos, 2003: 68; Jiménez Díez, 2008: 43; Van Dommelen, 2008: 55-57). En ella, E. W. Said realiza un análisis crítico de las distintas imágenes y nociones de Oriente Medio presentes en la cultura y literatura occidental. Concibe el *orientalismo* como una dimensión de la cultura política e intelectual contemporánea, más relacionada con Occidente que con Oriente (Said, 1990: 32), pues es una elaboración propia de la Europa decimonónica fundamentada en una geografía imaginaria de relatos de viajeros y obras de carácter geográfico, mediante el cual se crea un estereotipo del oriental, es decir, del “otro”, al que se le considera un ser “irracional, depravado, infantil y diferente”, y que se opondría al occidental, que es “racional, virtuoso, maduro y normal” (Said, 1990: 63). Estos estereotipos eran empleados para justificar moralmente el dominio occidental sobre la región e intentar desalentar posibles actos de resistencia por parte de los individuos sometidos (Van Dommelen, 2008: 56). Llegados a este punto, resulta muy interesante subrayar las analogías que pueden establecerse con el discurso que las fuentes antiguas contienen sobre la “romanización”, debido a que están escritas desde una óptica romana. De esta manera, podemos observar cómo tanto el discurso sobre el “Oriente” como sobre la “romanización” atañen a una importante dimensión de la cultura política e intelectual de la sociedad que los genera (Jiménez Díez, 2008: 43). Ambos definen al “otro” -el oriental y el bárbaro- de la misma forma, a través de prejuicios y estereotipos.

La creación de una imagen estereotipada del sujeto colonizado se produce a través de “un proceso dialéctico entre el yo-colonizador y el otro-colonizado en el que la identidad del primero es inseparable de la alteridad del segundo” (Vives-Ferrándiz Sánchez, 2005: 29). En el caso del colonialismo romano aplicado a la Península Ibérica, podemos observarlo en la obra de autores como Estrabón, quien en su *Geografía de Iberia* retrata a las sociedades de las zonas consideradas tradicionalmente como menos “romanizadas” –principalmente el centro, oeste y norte de la misma- como “atrasadas” y llenas de rasgos negativos. En su obra, los celtíberos fueron considerados los más

---

<sup>3</sup> Citado por Van Dommelen, 1998: 25.

“salvajes” de todos (III, 2, 15)<sup>4</sup>, mientras que se habla sobre la condición “incivilizada” y “salvaje” de los lusitanos (III, 3, 8) o se describe a los pueblos del norte como detentadores de una “crueldad” e “insensatez” “bestiales” (III, 4, 17). Esta visión de los pueblos sometidos al poder de Roma tiene que ver más con los prejuicios e intereses de la propia metrópolis y con su cultura política e intelectual que con las poblaciones descritas en sí, en un plano análogo a lo propuesto por E. W. Said en su obra *Orientalism*, pues los textos han sido compuestos y elaborados por la élite cultural grecolatina con una clara orientación prorromana, imbuida por una noción de “barbarie” basada en un marco conceptual heredado del mundo griego, que se adapta en función del contexto y el interlocutor (Jiménez Díez, 2008: 25).

Continuando con la obra de E. W. Said, ésta se encuentra fuertemente influenciada por el concepto de *discurso* descrito por M. Foucault en *La arqueología del saber* y en *Vigilar y castigar*, el cual emplea precisamente para definir al *orientalismo* como un *discurso* (Said, 1990: 21-22), así como por el de *hegemonía* de A. Gramsci, que fue descrito por el autor italiano como “a conception of the world that is implicitly manifest in art, in law, in economic activity and in all manifestations of individual and collective life” (Comaroff y Comaroff, 1991: 23)<sup>5</sup>, que consigue su predominancia a través del consentimiento de los grupos de población subordinados (Jiménez Díez, 2008: 43).

La combinación de ambos conceptos en la obra de E. W. Said podría aportar algo de luz tanto sobre la forma en la que se gestó cierta idea de “romanidad” como sobre el tipo de relaciones que se originaron entre los que detentaban el monopolio de creación de “la verdad” y el poder asociado al conocimiento dentro de las sociedades (Jiménez Díez, 2008: 43). Según este autor, al referirnos al discurso cultural y al intercambio dentro de una cultura, debemos tener en cuenta que lo que circula por ella no es la “verdad”, sino sus representaciones (Said, 1990: 42). Añade además que conocer un objeto es “dominarlo, tener autoridad sobre él, y autoridad aquí significa para ‘nosotros’ negarle autonomía, porque nosotros lo conocemos, y, en cierto sentido, existe tal y como nosotros lo conocemos” (Said, 1990: 55), lo que supondría que la capacidad de conocer y de llegar a la ‘verdad’ estaría íntimamente relacionada con el poder (Jiménez Díez, 2008: 44). El conjunto de ideas difundidas por Occidente que dan cuerpo y alma al *orientalismo*, describirían el comportamiento de los *orientales*,

---

<sup>4</sup> Madrid, Alianza Editorial, 2007, Traducción de Javier Gómez Espelosín.

<sup>5</sup> Citado por Van Dommelen, 1998: 28.

otorgándoles una “mentalidad, una genealogía y una atmósfera”, ofreciendo a los europeos la posibilidad de que los consideraran como un colectivo con unas características regulares. Estas ideas acabarían influyendo no sólo en los occidentales sino también en la percepción que los propios orientales tenían de sí mismos (Said, 1990: 65). Así pues, el discurso no es un ente “supraestructural”, sino que condiciona la realidad, pues es parte de ella. Tanto el discurso producido sobre los orientales por la Europa moderna como el creado en torno a los pueblos “bárbaros” por parte de la cultura grecolatina clásica, constituyeron vías para conocer y dominar sociedades y territorios (Gosden, 2001: 244).

Una de las principales críticas que se han realizado sobre la interpretación del *orientalismo* por parte de E. W. Said es no haber ofrecido una alternativa al fenómeno que critica, aunque según su argumentación, no es metodológicamente necesario (Vega Ramos, 2003: 112). Uno de los autores más críticos con su obra es R. Young quien se cuestiona cómo se puede hallar una explicación distinta sin recurrir a las categorías debatidas (Young, 1999: 128).

Otra noción fundamental explorada por E. W. Said, en su obra *Culture and Imperialism* (1993), es la de “experiencias discrepantes”. A través de ella trata de poner de relieve la existencia de historias complejas y cruzadas de forma masiva. Para este autor, las “experiencias discrepantes” deben ser analizadas y conectadas “cada una con su secuencia particular y su ritmo de desarrollo, sus propias formaciones internas, su coherencia interna y su sistema de relaciones externas, todas ellas coexistiendo e interrelacionadas con las otras” (Said, 1996: 74-75). Este concepto fue retomado posteriormente por D. J. Mattingly (1997a; 1997b; 2004; 2011), quien lo aplicó a la investigación del mundo romano, con el objetivo de analizar los distintos tipos de situaciones y respuestas que se generaron en las provincias tras la conquista romana. Dicho autor caracteriza estas experiencias como la interacción entre resistencia y acomodación y los distintos tipos de respuestas y/o conductas que pueden producirse entre ellos (Mattingly, 1997b: 135), lo que le lleva a definir al Imperio Romano como una experiencia vivida por los pueblos que se encontraban bajo su dominio y que será diferente según las personas, el tiempo y el espacio (Mattingly, 1997a: 11).

A la hora de indagar las posibilidades que tienen estas poblaciones para expresarse, resultan de un gran interés los trabajos de G. Spivak, muy influenciados por la noción de “texto” de J. Derrida, compuesta no sólo por los textos escritos, sino por todas las estructuras de significación a través de las cuales se producen significados, y

por la “deconstrucción” del mismo texto, que tiene por objetivo desentrañar sus suposiciones básicas y su lógica, destacando lo que oculta en silencio (Gosden, 2001: 245). G. Spivak se encuentra vinculada al *Subaltern Studies Group* (constituido en la India postcolonial), grupo que empleó el término “subalterno” -generado en la teoría política de A. Gramsci con el objetivo de dar nombre a los estratos sociales sometidos a la “hegemonía” de los sectores dominantes- a través del cual pretendía cambiar el punto de vista historiográfico imperante para escribir la Historia “subalterna”, que describiría la contribución del pueblo por sí mismo, independientemente de los sectores dominantes, identificando al subalterno con el colonizado (Ashcroft *et al.*, 2007: 198-199). Según G. Spivak, ante los textos y documentos producidos por los conquistadores y las élites autóctonas, el historiador o el crítico literario debe preguntarse cómo funciona la construcción y constitución de los hechos que han sido representados en esos mismos textos, con la intención de comprender la supresión de la conciencia que ha tenido lugar en ellos y no indagar una conciencia mal documentada e incierta (Vega Ramos, 2003: 283-287). Importante sería también, a su juicio, admitir la “heterogeneidad” de las “culturas emergentes” que surgen a raíz de una ocupación de tipo colonial así como el contexto histórico de los pueblos que han sido dominados, rechazando cualquier forma “pura” y “unitaria” de “conciencia” postcolonial, pues supondría que el colonialismo no ha desempeñado un rol destacado en la construcción de la identidad de los sujetos. Más bien, lo que hubo de producirse fue una enorme diversidad de experiencias o historias coloniales que serían diferentes según la mediación de factores como el género o el estatus social de los individuos o el contexto geográfico y espacial (Jiménez Díez, 2008: 46).

La diversidad de comportamientos y actitudes ante una situación provocada por una interacción colonial refleja una serie de discursos en la sociedad, en los que existen “transcripciones ocultas” (*“hidden transcripts”*), al margen del discurso hegemónico. Según J. Scott, estas “transcripciones ocultas” abarcarían las acciones y discursos que las personas llevan a cabo en privado, las cuales serían específicas de un lugar y un grupo humano determinado, y no tendrían cabida en ellas las acciones políticas (Scott, 1990: 14). Las relaciones de poder determinarían el carácter del comportamiento público entre los individuos pertenecientes a los sectores dominantes y a los subordinados, teniendo cada grupo unas “transcripciones” propias de esa relación (Mattingly, 1997a: 13). Las “transcripciones ocultas” ponen de manifiesto la conducta de los capas sociales inferiores al margen del contexto oficial, en el cual se imponen las

normas de los estratos dominantes (Van Dommelen, 1998: 28), pudiendo ofrecer una “condition of practical resistance rather than a substitute for it” (Scott, 1990: 191). Este autor además sostiene la existencia de una “resistencia cotidiana” (“*everyday resistance*”) en los contextos coloniales que comprendería formas y modos alternativos de resistencia como por ejemplo la ignorancia fingida, la evasión fiscal, el sabotaje o el robo (Scott, 1985: 29). En combinación con el *Subaltern Studies Group* considera la resistencia como un continuo de comportamiento contestatario que puede variar desde las acciones no violentas de un individuo que no pertenece a las élites hasta rebeliones armadas. Sin embargo, estos enfoques pueden conducir a un callejón sin salida, pues no ofrecen respuesta a si el término “resistencia” se adecua a todas las formas evasivas de comportamiento ni cuándo un acto puede ser considerado como tal. Según P. Van Dommelen, el principal problema reside en si la conciencia es un prerequisite para la resistencia, pues a veces los “subalternos” pueden mostrar una conducta similar a la “resistencia cotidiana” pero no perciben tales actos en términos de resistencia o lucha (Van Dommelen, 1998: 27). No obstante, el hecho de que la resistencia no sea planificada, deliberada o incluso “consciente” no hace que deje de ser resistencia. La resistencia inconsciente también es resistencia.

La articulación social de la diferencia ha sido definida desde el punto de vista de los pueblos sometidos por H. K. Bhabha como una negociación compleja y continua, que intenta “autorizar” hibridismos culturales nacidos en momentos y circunstancias de una profunda transformación histórica (Bhabha, 1994: 2). Aunque la crítica de este autor es ecléctica, su marco principal de referencia es el del psicoanálisis europeo y la obra de F. Fanon, especialmente *Peau noire, masques blancs*, que aborda la constitución de la subjetividad colonial, proporcionando a H. K. Bhabha la estructura crítica para investigar las consecuencias del colonialismo, como por ejemplo la creación de la *identidad colonial* (Vega Ramos, 2003: 302-303). Dentro de la teoría literaria postcolonial, H. K. Bhabha ha generalizado diversos conceptos y términos analíticos, como *ambivalencia*, *mimetismo* o *hibridación*. Con el objetivo de explicar el discurso colonial utiliza el concepto de *ambivalencia* y define así un proceso en el cual tienen lugar de forma simultánea la negación y la identificación con el otro, produciéndose tanto entre los colonizados como entre los colonizadores, puesto que el discurso colonial pretende generar conocimientos sobre dos sujetos coloniales contradictorios. El mecanismo por el que el “otro” se representa como invariable, conocido y predecible sería la *fijación* y el *estereotipo* su manifestación discursiva, una forma ambivalente de



crear al “otro” conducido por la ansiedad y la contradicción en la visión del colonizador (Vega Ramos, 2003: 307). El segundo de estos conceptos lo emplea para el análisis de las relaciones entre los colonizadores y los colonizados que tienden a asemejarse a éstos. No existiría un único referente a partir del cual se produzcan los actos miméticos, entendidos estos como interpretaciones y no como copias exactas de la realidad (Bhabha, 1994: 107). Las consecuencias del *mimetismo* en el discurso de la autoridad colonial pueden ser intensas y perturbadoras (Bhabha, 1994: 86), ya que subvierte la identidad de lo que está siendo imitado. Aunque la relación de poder no se altera por completo, puede llevar a la vacilación (Young, 1999: 147), debido a que si el “otro” no se ajusta a los parámetros del estereotipo puede llegar a convertirse en un ser híbrido, capaz de desenvolverse en el mundo del dominador y en el de los dominados, y por lo tanto, en una entidad difícil de controlar (Jiménez Díez, 2008: 45). En cuanto al último concepto, el de *hibridación*, H. K. Bhabha lo considera como el máximo exponente de la productividad del dominio colonial, así como de sus fuerzas variables y sus componentes constantes, denominando a la inversión estratégica del proceso de dominación mediante la negación (Bhabha, 1994: 112).

Recientemente, el concepto de hibridación ha sido muy revisado y criticado. Entre los principales problemas que se han destacado se encuentran el hecho de que no pueda existir sin oponerse al concepto de pureza, que no se establezca un fin o límite al proceso, así como su empleo a veces de forma demasiado generalizada (Maran, 2012: 64; Stockhammer, 2013: 12; Silliman, 2015: 281-286). Autores como P. W. Stockhammer y S. W. Silliman apuestan por emplear el término de “entrelazamiento” (“*entanglement*”) para definir los fenómenos que surgen de los contactos interculturales, distinguiendo dos tipos de “entrelazamientos”: el relacional, que tiene lugar cuando el objeto se integra en las prácticas de una comunidad determinada, en sus sistemas de significado y en sus visiones del mundo; y el material, que sería el segundo paso, momento en el cual se crea algo nuevo que combina los elementos autóctonos y los foráneos (Stockhammer, 2013: 16-17). Estos “entrelazamientos” permitirían identificar distintos momentos iniciales y finales dentro de estos fenómenos, a diferencia de la hibridación (Silliman, 2015: 291). En su crítica, P. W. Stockhammer compara el proceso de mezcla con los que se desarrollan en las ciencias naturales para alegar que las sustancias químicas reaccionan siempre de la misma forma, mientras que se den las mismas condiciones, situación opuesta a la que se produce en los procesos en los que están implicados los seres humanos (Stockhammer, 2013: 14-15), particularidad que sin

embargo es una de las principales características del proceso de hibridación tal y como lo entendemos, es decir, como un proceso en el que el resultado es heterogéneo y nunca el mismo, en el que tienen cabida distintos tipos de hibridismos y en el que determinados rasgos o elementos convivirán con otros sin fusionarse.

La noción de *mimetismo* ha sido también reexaminada en los últimos tiempos por autores como A. Jiménez Díez (2010a; 2010b), según la cual el “mimo” o la “copia” no es una reproducción exacta de un original –en lo que coincide con H. K. Bhabha- ni un sujeto pasivo, sino que tiene su propia entidad dentro del contexto cultural en el que se desarrolla. Además, destaca una de las principales funciones del *mimetismo* como es la de pasar inadvertido en un entorno desfavorable (2010a: 36-37), precisamente como puede ser un contexto colonial.

A la hora de tratar los conceptos de *ambivalencia*, *mimetismo* e *hibridación*, debemos tener en cuenta que ninguno de ellos son exclusivos de este tipo de contextos, si bien es probable que se constituyan de un modo específico dentro de este fenómeno, lo cual podría deberse en parte a la reestructuración de las relaciones de poder que implica el colonialismo (Jiménez Díez, 2008: 45-46).

El colonialismo ofrece la posibilidad de observar una amplia gama de situaciones, interacciones y respuestas interculturales, que variarán según el contexto de los pueblos relacionados o sometidos y del ámbito geográfico-temporal, entre otros factores. Ante estas circunstancias, los rasgos sociales y culturales experimentan una continua reorganización a través de conjuntos de relaciones cambiantes, provocados por colonizadores y colonizados, ya que ambos construyen de forma ininterrumpida diferentes códigos en una oposición mutua (Gosden, 2001: 246). Asimismo, este tipo de relaciones propician el surgimiento de una gran variedad de experiencias y actitudes en los sujetos que difieren de uno a otro, pudiéndose definir incluso como “experiencias discrepantes”, y que se verán insertas en una compleja red de generación y redefinición de identidades. La cuestión es más compleja que la de la creación de una sociedad híbrida, pues se producirán situaciones en las que la actitud de los individuos no encaja en los parámetros de los colonizadores, ni en los de los colonizados ni tampoco en los de los híbridos, sino que se ajustará a una posición distinta fluctuando entre la resistencia y la acomodación (Mattingly, 1997b: 135). Hay que tener en cuenta también que por *híbridos* no podemos entender a seres producto de una simple mezcla entre colonizadores y colonizados, sino más bien individuos o colectivos complejos capaces de moverse por ambos mundos pero que pueden identificarse con ellos o no, y que a su

vez serían capaces de ejecutar acciones contradictorias entre sí a simple vista, pero que pueden ser complementarias y no excluyentes. Éste bien podría ser el caso de las poblaciones del occidente ibérico que continúan adorando a sus dioses y utilizando los mismos sitios, monumentos y estatuaria que sus ancestros varios siglos después de la conquista romana, en el que muchos de los individuos que realizaron dichas acciones poseen una nomenclatura y cultura claramente latinas. Es probable además que muchas de estas acciones fueran llevadas a cabo como formas de resistencia, aunque la de la resistencia es una cuestión espinosa que debemos tratar con cautela y con mayor profundidad, como haremos en el siguiente apartado, pues puede convertirse en el paradigma opuesto a la “romanización”.

#### **I. 4. RESISTENCIA, IDENTIDAD Y MEMORIA: HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL FENÓMENO DE LAS CONTINUIDADES RELIGIOSAS.**

Tras la caída de los grandes imperios coloniales europeos después de la II Guerra Mundial se produjo una importante reacción postcolonial en los territorios anteriormente sometidos a ellos. En estos lugares surgió un proceso de recreación historiográfica que tenía la finalidad de establecer la conciencia histórica de un “auténtico pasado” precolonial, presentándose la fase de dominación extranjera como un período que rompía con la esencia del país, recuperada tras la independencia (Jiménez Díez, 2007: 15-16; 2008: 48).

Esta situación se dio de forma especialmente llamativa en el norte de África, donde diversos autores llevaron a cabo comparaciones entre la resistencia contra el estado romano y los movimientos nacionalistas y de liberación del siglo XX, entre los que destacan A. Laroui y M. Bénabou. Por su parte A. Laroui estableció el patrón a seguir para estudios posteriores reinterpretando la historia del África romana, la cual estaría marcada por una resistencia nacionalista constante contra el poder extranjero, con lo que se invierte el estereotipo colonial (Laroui, 1976). Para M. Bénabou la resistencia contra Roma tuvo dos vertientes: la militar y la cultural (Bénabou, 1976: 369). Ésta última sería una forma de resistencia pasiva contra el poder extranjero, abarcando acciones muy diversas como por ejemplo la continuidad de las creencias religiosas locales y de las lenguas autóctonas o la elección de los nombres tradicionales para nombrar a los individuos (Mattingly, 2011: 60). No obstante, estos postulados

comparten numerosas características con la narrativa de las metrópolis europeas, una realidad que implica de alguna forma la colonización del pasado (Rowlands, 1994: 135; Jiménez Díez, 2007: 16), así como la inversión de los paradigmas atacados (Woolf, 1997: 340).

Aunque los colonialismos modernos y contemporáneos pueden ofrecer interesantes paralelos con el romano, debemos actuar con cautela a la hora de elaborar nuestros planteamientos, máxime al tratar la cuestión de la resistencia contra estos sistemas por parte de las poblaciones sometidas, ya que en cada situación social e histórica actúan una serie de factores propios. Es quizá el caso de la conciencia nacionalista en el Magreb, que no sería extrapolable a otras épocas como la romana.

La llamada “resistencia cultural” de M. Bénabou ha tenido eco en la obra de L. A. Curchin. En su estudio sobre la Hispania romana (1991), este autor propone que el grueso de la oposición a Roma se ejercería en el plano cultural, como resultado del “fallo” de la “romanización” para penetrar en las raíces de la sociedad provincial (Curchin, 1991: 181). Según este autor, lo que en ocasiones parece no ser “romanización” es sólo “lenta romanización”, debido a que ésta se produciría de forma más rápida en los planos políticos, sociales y económicos, mientras que en las esferas de la religión, el lenguaje o el arte, las tradiciones locales permanecerían activas por más tiempo. Entre las razones de este “incompleto éxito” estaría el hecho de que Roma no estuvo entregada a imponer su cultura en las provincias de forma sistemática, poniendo de relieve su tolerancia ante las prácticas religiosas de las poblaciones provinciales siempre que no supusieran ninguna amenaza política (Curchin, 1991: 190-191).

Otros tipos de resistencia que se han planteado son el de la “resistencia cotidiana”, a la que ya hemos hecho referencia, y el de la “resistencia simbólica”, teoría según la cual algunos grupos sociales mantuvieron vínculos activos con su legado cultural, a través de la invocación al pasado y a los antepasados como “mecanismo de autoafirmación y defensa” frente a la dominación política y económica de una potencia extranjera y la influencia de sus valores culturales. Así pues, determinados actos como la reutilización de espacios sagrados, se entenderían en clave de resistencia ideológico-simbólica (García Sanjuán *et al.*, 2007: 39; García Sanjuán, 2008: 124).

Generalmente se ha hecho uso del concepto de resistencia para definir una serie de situaciones y hechos de interpretación dudosa (Marco Simón, 1996a: 227). Es obvio que existió oposición por parte de las poblaciones locales a la dominación de Roma, principalmente en un primer momento, y que ésta no sería solamente de carácter militar.

El hecho de que un individuo o colectivo continúe desarrollando ciertas prácticas cuyas raíces se hunden en un pasado precolonial no significa forzosamente que lo esté llevando a cabo como un acto de rebeldía frente al control de la potencia colonizadora, pero sí lleva implícito un rechazo o desinterés por asumir o aceptar pautas culturales “externas” lo cual, de forma implícita o explícita, es una forma de resistencia. Las distintas formas de resistencia no son incompatibles con la adopción de ciertas prácticas exógenas, sino que pueden convivir en un mismo individuo o colectivo, que serán por tanto híbridos. Ése podría ser el caso de algunos de los dedicantes de las divinidades que tendremos ocasión de estudiar en el Capítulo III y IV, así como el de los individuos que decidieron reutilizar toda una serie de sitios, monumentos y estatuaria como los que analizaremos en el Capítulo V, en un claro acto de vinculación con sus antepasados y creencias remotas. Debemos tener en cuenta que todas las sociedades son heterogéneas e híbridas, resultado de complejos y múltiples contactos entre diversos grupos de población -realidad que tiene lugar de forma especial en las situaciones coloniales- aunque a la vez en ellas se pueden dar circunstancias en las que coexistan culturas e identidades diferentes sin que lleguen a fusionarse (Wallace-Hadrill, 2008). Esta situación puede tener lugar también en un mismo individuo, en el cual pueden convivir elementos distintos pero que no tienen por qué ser excluyentes entre sí. De esta forma, y en el caso que nos atañe, un sujeto o colectividad podrían identificarse en ciertos aspectos con las distintas identidades romanas e itálicas y con las autóctonas de las provincias en otros (Bendala Galán, 2002: 83). Las opciones que pueden plantearse de incorporación o no de elementos foráneos, en este caso romanos o de otras zonas pertenecientes al Imperio, habrían de ser muy variadas y complejas. A la vez, en el caso de que se optara por su integración, podría implicar o no la aceptación de los valores de la cultura de procedencia, sin que por ello un individuo se transformara de forma automática en romano (Bendala Galán, 2002: 83), al venerar a Júpiter, o en egipcio por adorar a Isis, por poner algunos ejemplos en el ámbito religioso. Este proceso puede ir asociado a la creación de nuevas identidades compatibles o no con la identidad dominante (Wulff Alonso, 2011: 24). A este respecto, debemos añadir que la identidad romana no es una realidad tan rígida y uniforme como se ha pretendido, por lo que sería interesante plantearnos en qué grado se sintieron romanos los propios itálicos (Jiménez Díez, 2002: 226), supuestos agentes de la “romanización”, pero también cómo se sintieron los propios “indígenas”, aunque nuestro enfoque siempre sea “etic” (Harris, 1982: 45-46). En cuanto a las identidades de ambos grupos, como ya hemos tenido

ocasión de comentar en el primer apartado, debemos ser conscientes de que tradicionalmente las distintas identidades de los pueblos que habitaron durante la Protohistoria y la Antigüedad en Europa han sido consideradas como entes fijos e inmutables en el tiempo, que constituirían el germen de los distintos estados naciones contemporáneos (Cruz Andreotti y Mora Serrano, 2004: 10; Beltrán Lloris, 2004: 90), aunque la realidad sería bien distinta.

Tanto las identidades de los pueblos itálicos como las de los peninsulares serían muy diversas, al igual que las que surgirían del contacto de ambos grupos de población. Una de estas identidades, la cultural ha sido definida como la cosificación consciente de creencias, valores, ideas, actitudes y prácticas, elegidas de forma selectiva, a las que con la intención de establecer distinciones de carácter exclusivistas se les ha otorgado un simbolismo especial, y estaría compuesta por distintas subvariedades como la identidad lingüística, la identidad religiosa o la identidad étnica (Hall, 2002: 17). Los grupos étnicos han sido definidos como entidades auto-descriptivas y auto-nominativas que se construyen a través del contacto con otros grupos y cuyos símbolos giran en torno a una suscripción a un mito putativo de origen común, a la asociación a un determinado territorio y a una historia común (Jones, 1997: 84; Hall, 2002: 9-17; Jiménez Díez, 2002: 227; 2008: 64; Antonaccio, 2010: 33; Eriksen, 2010: 14-17), que conforman lo que D. L. Horowitz denominó “*criteria*”, sobre los que se basan los juicios de igualdad y desigualdad colectiva y que determinan la pertenencia a un grupo étnico (Horowitz, 1975: 119-120; Hall, 2002: 9). Elementos como la genética, la lengua, la religión e incluso la cultura material serían “*indicia*”, es decir, marcadores de identificación que permiten adscribir al individuo a un grupo, pero que no definen en última instancia al grupo étnico (Horowitz, 1975: 119-120; Hall, 2002: 9; Jiménez Díez, 2002: 227; 2008: 61).

En el caso de las poblaciones ibéricas, el contacto con grupos foráneos influiría en la percepción que tenían de sí mismas, hecho que se produce en circunstancias normales pero que cobra mayor importancia en situaciones de conflicto bélico, migración y conquista, donde la oposición a otras identidades se muestra fundamental para ello, ya que las amenazas externas a las identidades étnicas de un grupo suelen tener como consecuencia comportamientos más uniformes (Hall, 1997: 9; 2002: 10). La interacción con poblaciones itálicas hubo de contribuir también a la creación de un fenómeno de superposición de identidades individuales y colectivas. De esta manera, que un sujeto o colectividad determinada se identifiquen en ciertos aspectos con los

“romanos” no excluye necesariamente la pertenencia a otros grupos étnicos “no-romanos” (Jiménez Díez, 2002: 228). Además, debemos añadir que cada individuo cuenta usualmente con distintas identidades sociales como la edad, el género o el grupo de parentesco (Jiménez Díez, 2008: 63-64).

En este sentido, son de gran importancia los trabajos de E. Leach, quien a mediados del siglo XX constató, a través de sus estudios sobre los Kachins del norte de Birmania, cómo los miembros de una sociedad no tienen por qué compartir una serie de rasgos culturales distintivos (Leach, 1954; Bentley, 1987: 24). Sus investigaciones pusieron de manifiesto la falsedad de la idea de la pretendida homogeneidad cultural y étnica de los territorios o grupos defendida hasta entonces (Wulff Alonso, 2008: 25).

Por otra parte, la memoria jugaría también un papel muy destacado en la conformación de la identidad. Este campo de estudio fue inaugurado por M. Halbwachs a través de obras como *Les cadres sociaux de la mémoire* (1925) o *Mémoire collective* (1950). Para este autor la memoria estaría forjada por la colectividad en la que el individuo se ha conformado como tal y además actuaría siguiendo una serie de principios como la especificidad del grupo frente al otro o la continuidad de los componentes, y además escogería y analizaría la información sobre el pasado de la colectividad, pero estando siempre orientada hacia el presente (Zemon Davis y Starn, 1989: 4; Rodríguez Mayorgas, 2007: 16). J. Assmann, toma como base los estudios de M. Halbwachs, pero distingue dos tipos de memoria: la memoria comunicativa, conformada por los recuerdos recientes del grupo, por lo que abarcaría tan sólo los recuerdos de cuatro generaciones (un siglo); y la memoria cultural, que se centra en la articulación del discurso de un pasado mítico con el objetivo de dar sentido al presente, estando muy unida a las creencias religiosas en las sociedades antiguas (Assmann, 2011: 49-54). En las sociedades en las que no se emplea la escritura para preservar esta información, la memoria humana es la encargada de realizarlo, y para llevarlo a cabo resulta esencial la presencia de elementos como la memorización, la repetición y la comunicación y participación de todos los miembros de la colectividad en las fiestas y ritos, pues la conjunción de todos ellos es fundamental para la conservación de la comunicación y la transmisión de la identidad del grupo (Rodríguez Mayorgas, 2007: 18; Assmann, 2011: 55-56). En estos actos participaría todo el grupo aunque estarían dirigidos por especialistas relacionados con el ámbito religioso (Rodríguez Mayorgas, 2007: 18), a los que J. Le Goff denominó “hombres-memoria” (Le Goff, 1991: 137). Habría una pluralidad de memorias simultáneas y opuestas, entre las que habría

versiones dominantes del pasado, así como toda una serie de “contra-memorias” vinculadas con los sectores desprovistos de poder y que pueden llegar a desafiar a dichas versiones dominantes (Zemon Davis y Starn, 1989: 2; Alcock, 2002: 16; Jiménez Díez, 2008: 65).

La memoria cultural que postula J. Assmann pudo haber jugado un destacado papel tanto en la continuidad de los cultos de origen prerromano como en la reutilización de espacios, monumentos y estatuaria porque con la repetición de las fiestas y ritos que dichas reutilizaciones suelen implicar se fomenta la conservación de “la comunicación y la transmisión del saber identitario” y la “reproducción de la identidad cultural” (Marco Simón, 2013: 137). Estas reutilizaciones podrían estar en relación con el culto a los antepasados, que en las sociedades prehistóricas y antiguas es un importante factor de afirmación ideológica, pudiendo convertirse en un elemento que promueva la cohesión social o la legitimación de las elites en situaciones de especial crisis, pero también en un “mecanismo” de autoafirmación cultural, étnica y lingüística que se pone en marcha ante influjos culturales exógenos (García Sanjuán *et al.* 2007: 123). En las sociedades ágrafas la reutilización de monumentos como mecanismo para la conservación de la memoria social es una práctica muy común, pues pueden fijar “recuerdos” a las características físicas o espaciales de los monumentos y lugares, estando los significados de estos monumentos sujetos a continuas reformulaciones que conllevarían los cambios de las nuevas situaciones históricas y socioculturales (Fábrega Álvarez *et al.* 2011: 325-326; Díaz-Guardamino Uribe *et al.* 2015b: 7).

## **I. 5. COROLARIO.**

El concepto de “romanización” es el producto de un período específico de la Historiografía occidental, en el que los grandes imperios europeos dominaban gran parte del mundo. En este contexto, en el que estos imperios trataban de ensalzar sus nexos con el romano, la influencia de la educación clásica y de los escritores grecolatinos a través de ella en los autores contemporáneos es incuestionable. Uno de los aspectos en los que esta influencia es más notable, es la concepción del “otro”, del colonizado, sobre el que se generan toda una serie de estereotipos, con lo que se perpetúan prejuicios culturales. El concepto tradicional de “romanización”, fruto de esta coyuntura, se muestra insuficiente y equívoco de alguna forma, puesto que es imposible clasificar la



realidad histórica de manera simplista (Bendala Galán, 1981: 35). La etiqueta de la “romanización” enfatiza similitudes a expensas de las diferencias, creando una oposición demasiado sencilla entre romanos e “indígenas” (Keay, 2001: 137).

Los resultados del contacto colonial no fueron unidireccionales, ni se produjo la expansión de una cultura romana “pura” con un conjunto de símbolos estandarizados (Keay, 2001: 131) a expensas de otras culturas entendidas igualmente como “puras”, pues el de la pureza cultural es algo que sólo se da en los mitos. Más bien, tuvieron lugar una serie de contactos entre poblaciones muy heterogéneas, tanto las provinciales como las itálicas, de forma multidireccional, compleja y recíproca (Alvar Ezquerro, 1990: 17; Mattingly, 1997a: 9), creando sociedades *híbridas*, formaciones sociales nuevas que incorporan una nueva lógica cultural y una nueva configuración del poder (Woolf, 1997: 347). Estos hibridismos hay que comprenderlos en términos de poder y violencia (Jiménez Díez, 2011: 514) y no como una mezcla armoniosa de las culturas romana e “indígena” (Curchin, 2004: 12), pues no debemos olvidar que el Imperio Romano no fue dirigido nunca con fines altruistas sino con el objetivo de llevar a cabo la explotación de territorios y poblaciones (Mattingly, 1997b: 134).

En el ámbito de la cultura material, la expansión romana no fue acompañada por la difusión de elementos de carácter romano, al menos antes del cambio de era. El contacto con Roma sin duda provocaría cambios, pero estos tendrían una naturaleza diferente según los escenarios. Si seguimos el patrón tradicional de “romanización”, no deja de ser llamativo que provincias conquistadas en momentos tempranos, como la *Ulterior*, no se “romanizaron” hasta doscientos años después (Jiménez Díez, 2008: 54). Por lo tanto, la conquista no puede vincularse de forma directa con el cambio cultural que se ha venido relacionando con el surgimiento del Imperio y el supuesto “triunfo” de la “romanización”. Más bien, dicho cambio hubo de ser consecuencia de una redefinición, durante el principado de Augusto, de la cultura romana (Jiménez Díez, 2008: 56), de la que surgiría la cultura imperial (Woolf, 1998: 54), proceso denominado por G. Woolf y A. Wallace-Hadrill como “revolución cultural romana” (Woolf, 1998; Wallace-Hadrill, 2000; 2008). Esta cultura imperial romana no es -como no lo es ninguna otra- homogénea, y estaría además determinada por un conjunto de variables, como por ejemplo las diferencias geográficas o el estatus socioeconómico, así como por la continua integración de nuevos elementos de procedencia diversa.

La “romanización” podría definirse entonces como un cambio social, resultado de un encuentro de tipo colonial, entre otras causas (Jiménez Díez, 2008: 54), y a la vez

como “nuevo sistema estructurado de diferencias”, que difiere enormemente según la localización geográfica, el estrato social, la edad o el sexo, entre otros factores (Woolf, 1997: 341). Pese a que no crean una hipótesis a través de la cual se pueda comprender cómo se estructura el cambio en las distintas poblaciones afectadas por el colonialismo, las teorías postcolonialistas son de gran ayuda para entender el proceso, ya que contribuyen a conocer cómo se transforman en un contexto colonial, así como la amplia variedad de respuestas que tienen lugar en este tipo de situaciones y las interpretaciones de las mismas (Jiménez Díez, 2008: 57). Respuestas que serían muy complejas y que abarcarían multitud de situaciones diferentes -que irían desde la resistencia o la “experiencia discrepante” hasta la adopción o aceptación de determinados elementos exógenos- que podrían darse de manera simultánea en un mismo individuo, colectivo o en unas mismas prácticas.

Debido precisamente a este gran abanico de respuestas y lecturas, resulta simplista y engañoso sostener una correlación inmediata entre el uso de una cultura material romana y la adquisición de una identidad romana (Jones, 1987: 133; Hingley, 1997: 86; Wulff Alonso, 2011: 24). La conquista no supone la identificación cultural por parte de las poblaciones locales con los conquistadores de forma automática (Bendala Galán, 2002: 80), como tampoco lo habría de conllevar el cambio de estatus (De Vos, 1995: 28-31). Los diferentes grupos sociales implicados crearían sus propias versiones de identidad romana y no romana. La expansión del Imperio habría generado reacciones muy distintas entre las poblaciones sometidas, produciendo diferentes tipos de hibridismos y diversas lealtades superpuestas en cada individuo (Wallace-Hadrill, 2008: 6). Pero las identidades no son entes fijos e inmutables. La sociedad está sometida a constantes transformaciones, en las que la identidad se fragua a través de continuas reformulaciones de sentimientos y auto-conceptualización (Jiménez Díez, 2011: 515).

En este contexto es en el que se desarrollaron las continuidades que analizaremos en los Capítulos II, IV y V, las cuales han sido consideradas tradicionalmente como “pervivencias” (Ramírez Sádaba, 1981: 236-238; Díez de Velasco, 1999: 95; Sáez Fernández, 1994), como unas prácticas residuales. En la presente Tesis Doctoral hemos optado por emplear el término *continuidades* -como hemos hecho en trabajos anteriores (Rojas Gutiérrez, 2016; e. p.)- para denominar a estos fenómenos religiosos de las poblaciones locales de los territorios controlados por el estado romano que siguieron desarrollándose bajo su dominación y cuyas raíces se hunden en sus respectivos pasados precoloniales. Al utilizarlo, somos conscientes en

todo momento de que por *continuidades* no entendemos fenómenos residuales e inmaculados que reflejan el pasado de forma fidedigna, sino más bien todo lo contrario: fenómenos vivos que *continuaron* desarrollándose bajo dominio romano pero sobre los que la conquista ejerció un gran impacto y en los que se entremezclan y conviven elementos de procedencia autóctona y alóctona, ofreciendo una reformulación del pasado (Rojas Gutiérrez, 2016: 9; e. p.), que se aleja de la oposición binaria continuidad/cambio.

Es por todo ello que consideramos que el concepto de “romanización” está desfasado, por lo que cuando se utilice debería ir entrecomillado, como han propuesto ya otros autores (Jiménez Díez, 2002; 2008; 2007; 2011). Ante tal panorama sería conveniente considerar la posibilidad de que lo que se produjo en un principio fue un fenómeno colonial del que con posterioridad surgió un imperio, vinculado a una “expansión cultural” bajo el gobierno de Augusto (Jiménez Díez, 2008: 57). La conquista romana no dio lugar a la creación de una sociedad homogénea en todo el territorio del Imperio, en la que todos sus individuos se “convirtieron” en romanos de forma radical, dejando atrás sus antiguas culturas sin vacilación y asumiendo una única concepción de lo que sería ser romanos para ellos, pues es inadmisibile. En lugar de esta visión idílica e irreal, que no se ajusta a ninguna sociedad histórica, lo que se generó fue un conjunto de sociedades heterogéneas y muy diversas entre sí -aunque también es cierto que compartieron muchas características comunes, *híbridas*, en las florecieron múltiples formas de identidad. Sociedades en las que no tendrían cabida los conceptos binarios de oposición ni dinámicas simplistas como la de dominación/resistencia. La realidad nos muestra cómo entre el blanco y el negro existe toda una gama de grises, y aparte de ellos toda una serie de colores, que vienen a simbolizar el amplísimo abanico de lecturas que pueden hacerse de un mismo fenómeno.



**CAPÍTULO II.**

**LA “ROMANIZACIÓN” DE IBERIA: UNA APROXIMACIÓN  
DESDE LAS IDEOLOGÍAS RELIGIOSAS LOCALES. ESTADO DE  
LA CUESTIÓN Y METODOLOGÍA.**



## **II. 1. INTRODUCCIÓN.**

Después de haber llevado a cabo en el primer capítulo la revisión de los postulados postcolonialistas y de los conceptos de “romanización”, resistencia, identidad y memoria, con la intención de definir un marco teórico para nuestra investigación, el objetivo del presente capítulo es delimitar los ámbitos social, temporal y geográfico en los que se inserta la casuística y la metodología que aplicaremos en su estudio.

En primer lugar comenzaremos realizando una descripción geográfico-temporal del territorio de referencia de esta investigación y de los distintos pueblos que los habitaban, teniendo en cuenta la problemática que presentan las fuentes para su estudio, sobre todo las textuales aportadas por los autores grecolatinos. A continuación llevaremos a cabo un análisis sobre el estado de la cuestión del estudio de los cultos locales y la reutilización de sitios, monumentos y estatuaria. Con posterioridad abordaremos la metodología que aplicaremos a la casuística, la cual tiene dos líneas: por un lado, el estudio del culto a divinidades de origen local; y, por otro, el de las reutilizaciones de sitios, monumentos y estatuaria con una considerable carga ideológica, como por ejemplo santuarios, megalitos o verracos. Por último, en el apartado dedicado a las conclusiones realizaremos una breve síntesis de la problemática de los pueblos del occidente peninsular y de las continuidades religiosas que en ellos tienen lugar y la conveniencia de la aplicación de la metodología teórica y práctica que emplearemos. De este modo, a través de estos dos primeros capítulos tendremos definido el aparato teórico-metodológico sobre el que se asienta la presente Tesis Doctoral.

## **II. 2. EL OCCIDENTE PENINSULAR Y SUS POBLADORES EN ÉPOCA ROMANA.**

La casuística en la que se basa nuestra investigación toma como casos de estudio una serie de fenómenos religiosos de origen prerromano que siguen desarrollándose en el occidente de la Península Ibérica tras la conquista de este territorio por parte de Roma. Una conquista que iría avanzando paulatinamente en el tiempo y en el espacio de sur a norte, y que en el caso de las zonas más meridionales de este sector occidental se produciría entre finales del siglo III a.C. y principios de la centuria

siguiente, y la del área más septentrional a mediados del siglo I a.C. La mayor parte de los materiales que conforman la base empírica utilizada en este trabajo pertenecen a la etapa altoimperial (siglos I-III d.C.), una época algo tardía de la dominación romana, por lo que el colonialismo habría ejercido una influencia notable sobre estas poblaciones. Por ello debemos ser cautelosos a la hora de tratar tanto a estos pueblos como a las distintas continuidades que analizaremos, ya que en la época en la que se datan las continuidades éstas no serían manifestaciones que reflejan el pasado prerromano de forma prístina -como han sido consideradas por una buena parte de la historiografía- al igual que los pueblos en los que se desarrollaron, los cuales no son realidades fijas e inmutables en el transcurso del tiempo.

El marco espacial de nuestra investigación se centra en el occidente peninsular, concretamente en las comunidades autónomas españolas de Andalucía (provincias de Málaga y Sevilla), Castilla-La Mancha (Ciudad Real y Toledo), Castilla y León (Ávila, Salamanca y Segovia), Extremadura y Galicia (Lugo, Orense y Pontevedra); y en las regiones portuguesas de Alemtejo (distritos de Beja, Évora y Portalegre), Centro (Castelo Branco, Coimbra, Guarda y Viseu), Lisboa (distrito de Lisboa) y Norte (Bragança) (Figs. 5, 6, 30, 98 y 122). Este sector occidental de la Península es una zona rica en casuística del tipo que pretendemos analizar y que muestra importantes contrastes que merece la pena valorar. Dichos contrastes se centran fundamentalmente en el grado de complejidad sociopolítica de los pueblos que habitaban distintas partes de esta región a la llegada de los romanos y en la interpretación que se ha dado de ello a partir de la visión de los autores clásicos. Como tuvimos ocasión de comentar en el Capítulo I, las fuentes grecolatinas generan una serie de *topoi* que la historiografía se ha encargado de perpetuar. Una de estas fuentes es la *Geografía* de Estrabón. En lo que se refiere a los pueblos del occidente de la Península Ibérica, en dicha obra el autor de Amasia recalca el “barbarismo” de los lusitanos mientras alaba las costumbres de los turdetanos, más próximos al ideal romano de civilización, de los que llega a decir que “se han convertido completamente al modo de vida de los romanos”, faltándoles “poco para que sean todos ellos romanos” (III, 2, 15). En esta obra las condiciones “bárbara” o “civilizada” de estos pueblos aparecen fuertemente determinada por la pobreza o riqueza del entorno en el que habitaban. Estos *topoi* han sido empleados por la historiografía de forma constante, especialmente para asentar las bases de la “romanización” y establecer distintos grados en su desarrollo. En el caso de la Península Ibérica, las zonas consideradas más “romanizadas” serían el sur y el levante,



conquistadas en una fecha temprana, y las menos el centro y el oeste, sometidas en un período más tardío. Esta situación concuerda, como podemos observar, con la visión de Estrabón y además con la mayor o menor incidencia de los “factores de romanización”. Resulta realmente llamativo comprobar cómo a pesar de estos contrastes entre unas y otras regiones, en todas ellas se siguen desarrollando importantes continuidades culturales y religiosas, por lo que ofrecen un panorama muy interesante, dándonos la oportunidad de analizar un fenómeno que se produce tanto en las regiones consideradas tradicionalmente como menos “romanizadas” como en las más “romanizadas”, aunque presenten matices, como por ejemplo en el caso de las divinidades. De manera tradicional se ha venido vinculando el conocimiento o desconocimiento de divinidades locales de origen prerromano en un territorio determinado con un mayor o menor grado de “romanización” del mismo. Pero hay que comenzar a emplear otras perspectivas, como por ejemplo considerar a las poblaciones de origen fenicio o púnico como locales, al igual que a sus divinidades, pues después de varios siglos asentados en la Península eran tan locales como el resto. De esta manera la continuidad de los cultos como el de Melkart sincretizado con Hércules en la *Gades* romana, es también una continuidad local cuyo origen se remonta varios siglos antes de la conquista romana. Situaciones similares se producirían en otros lugares como Torreparedones (entre Castro del Río y Baena, Córdoba), donde es posible que la divinidad a la que originalmente se rendía culto fuese asimilada a la Tanit púnica y, con posterioridad a la llegada de los romanos, a la *Dea Caelestis* (Seco Serra, 1999: 143). Puede que en el sur la tan subrayada ausencia de cultos “indígenas” se deba a que, por un lado, las divinidades de origen autóctono se sincretizaran con otras mediterráneas mucho antes de la conquista del territorio por parte de Roma debido a que es una zona que estuvo inmersa en la *koiné* helenística desde un período anterior a la presencia romana (Bendala Galán, 1981: 36; Jiménez Díez, 2008: 70-71); y por otro, a que no se ha tenido en cuenta la importancia de poblaciones como las de origen fenicio o púnico y la de sus creencias, a las que no se han considerado “locales”. Pero en el sur se producen también otras continuidades muy significativas y no tan conocidas como la reutilización de sitios y monumentos de carácter funerario, lo cual analizaremos en el Capítulo V.

El poder comprobar cómo en regiones tan distintas consideradas tradicionalmente como más o menos “romanizadas” se producen fenómenos similares de continuidad cultural y religiosa que no son meras “pervivencias” ni tradiciones “romanizadas” -aunque están muy influenciados por la cultura latina- viene a confirmar

lo que ya indicamos en el anterior capítulo: la ineficacia del concepto de “romanización” por sus tendencias homogeneizadoras a la hora de explicar la realidad social y cultural de las poblaciones sometidas. Por todo ello, resulta de gran interés para nuestros objetivos, que no son otros que conocer diversas continuidades religiosas que se produjeron en el occidente peninsular y las distintas sociedades en las que se desarrollaron, realizar un acercamiento a los pueblos que habitaban en esta zona en la Antigüedad.

Antes de comenzar debemos tener en cuenta una serie de cuestiones clave. La primera de ellas es que los distintos pueblos de la Península Ibérica a la llegada de los romanos no conformaban un todo homogéneo, sino más bien un mosaico de pueblos muy heterogéneos, como heterogéneos serían también tras la conquista (Bendala Galán, 1987: 569). Una de las principales fuentes para llevar a cabo su análisis la conforman los textos de los autores grecolatinos. Estos autores realizaron descripciones de distintas etnias que habitaban en el solar peninsular, pero la información que aportan contiene una serie de inconvenientes que hay que tener presente. En primer lugar, la cronología de los autores y la de la información que manejan. Estrabón es un buen ejemplo, ya que escribe en época augustea pero se basa en la información de autores anteriores como Polibio y Posidonio. Plinio y Pomponio Mela también escriben en el siglo I d.C., pero hay otros cuyas descripciones son muy empleadas a la hora de ubicar a estos pueblos que pertenecen a períodos posteriores, como el caso de Ptolomeo y su *Geographia*, que se encuadrarían en el siglo II d.C., al igual que Apiano. Por otra parte, la información que ofrecen las fuentes clásicas resulta muy imprecisa y ambigua, sobre todo en relación a las características etnográficas y geográficas, pues, entre otras cuestiones, puede observarse cómo los límites de estos pueblos no coinciden con exactitud de un autor a otro, situación que tendría su origen en varios aspectos, como la fecha en la que escribe cada autor o la apreciación del espacio geográfico en la Antigüedad, época en la que ante la insuficiencia de los datos astronómicos y matemáticos a la hora de elaborar mapas se empleaban otros datos de “geografía empírica” de fuentes heterogéneas (Jiménez Díez, 2008: 79). Por todo ello, hay que tener en cuenta una serie de factores como el contexto histórico de cada autor, los prejuicios político-ideológicos y sus prioridades intelectuales, el conocimiento geográfico y etnográfico de cada período, o el hecho de que estos autores llevaran a cabo una identificación de las distintas etnias a través de la observación externa y de criterios del mundo clásico (Sayas Abengochea y

López Melero, 1991: 76; López Jiménez, 2004: 202; García Fernández, 2007: 123; Jiménez Díez, 2008: 70; Sánchez Moreno, 2009: 73).

Teniendo todas estas cuestiones presentes, recurriremos a las fuentes grecolatinas al analizar los distintos pueblos que habitaban en el occidente peninsular, no sólo por su trascendencia historiográfica, sino también porque ofrecen una importante información de los pueblos descritos y de los sujetos que llevan a cabo tales descripciones así como de la visión del mundo dominado por Roma que tenían los mismos.

En cuanto al territorio que ocuparían las distintas etnias descritas por las fuentes grecolatinas, debemos ser conscientes de que a pesar de que la asociación a un territorio concreto ha sido empleada como criterio que determina la pertenencia a un grupo étnico (Jones, 1997: 84; Hall, 2002: 9-17; Antonaccio, 2010: 33; Eriksen, 2010: 14-17), no se pueden equiparar los conceptos de etnia y territorio, puesto que en algunos grupos puede ser un elemento esencial para definir la etnicidad y en otros no, como en las sociedades nómadas o en las etnias que viven en diversos territorios, como en el caso de los kurdos en la actualidad. Asimilación que no obstante se produce en las fuentes clásicas cuando los autores emplean etnónimos para mencionar áreas supuestamente habitadas por ciertos grupos étnicos (Jiménez Díez, 2008: 77). Esta situación puede enmascarar una realidad más diversa de la que puede apreciarse en un primer momento, ya que bajo designaciones genéricas pueden subyacer distintas etnias o pueblos que además pueden convivir en un mismo territorio, como sucedería en la Turdetania, como tendremos ocasión de comentar más adelante.

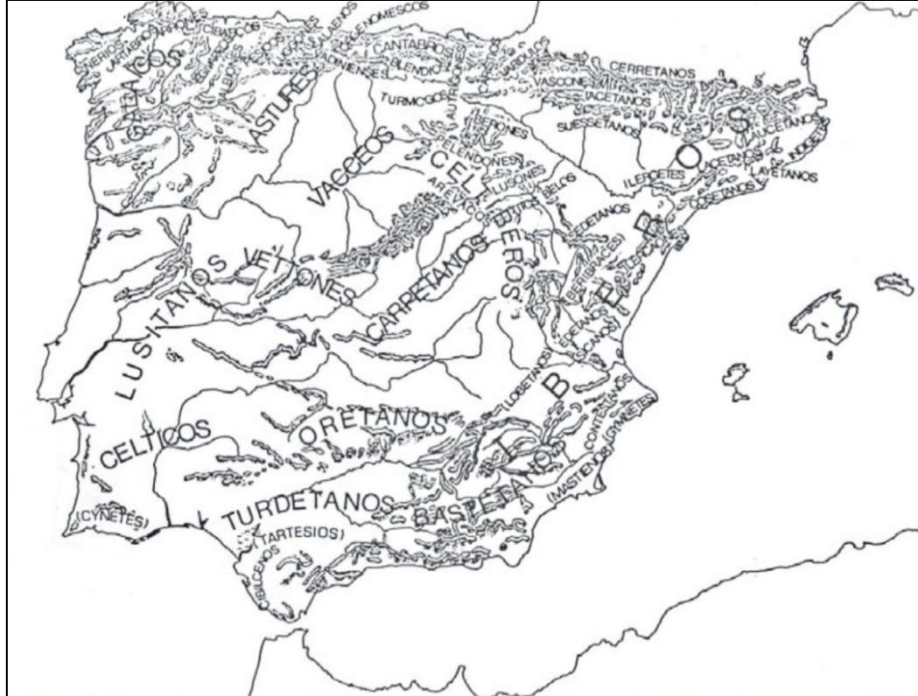
A la hora de ubicar a estos pueblos, la historiografía tradicional ha intentado hacer coincidir las etnias descritas por las fuentes grecolatinas con “culturas arqueológicas”. Asociación ésta que en España fue establecida en la primera mitad del siglo XX a través de las obras de autores como A. Schulten. Sin embargo, esta relación ha sido muy cuestionada en los últimos tiempos. Como comentamos en el capítulo anterior, elementos como la genética, la lengua, la religión o la cultura material pueden ser considerados “*indicia*” y no “*criteria*” que permitan definir grupos étnicos (Horowitz, 1975: 119-120; Hall, 2002: 9). Aunque estos indicios pueden ser empleados de forma emblemática como forma de diferenciación no son “elementos constitutivos exclusivos” de la identidad étnica (Jiménez Díez, 2008: 61). Por otra parte, no debe considerarse a la etnicidad como el único factor responsable de la dispersión espacial de los materiales, ya que intervendrían múltiples agentes (Shennan, 1989: 11-13).

Eran varios los pueblos que habitaban en el occidente peninsular y es posible que los geógrafos e historiadores de la Antigüedad emplearan conceptos geoetnográficos genéricos y homogeneizadores con el objetivo de favorecer la comprensión de los territorios conquistados y la administración de los mismos por parte de Roma (García Fernández, 2007: 123), enmascarando de esta manera una realidad que hubo de ser mucho más diversa. En el territorio en el que se ha documentado el registro empírico que vamos a analizar conocemos la existencia, principalmente, de fenicios o púnicos, turdetanos, túrdulos, bástulos o bastetanos, celtas, lusitanos, vetones, vacceos, *zoelae* y galaicos (Figs. 1 y 2), a los que habría que sumar además las poblaciones itálicas y de otras regiones bajo dominio romano que llegarían tras la conquista.

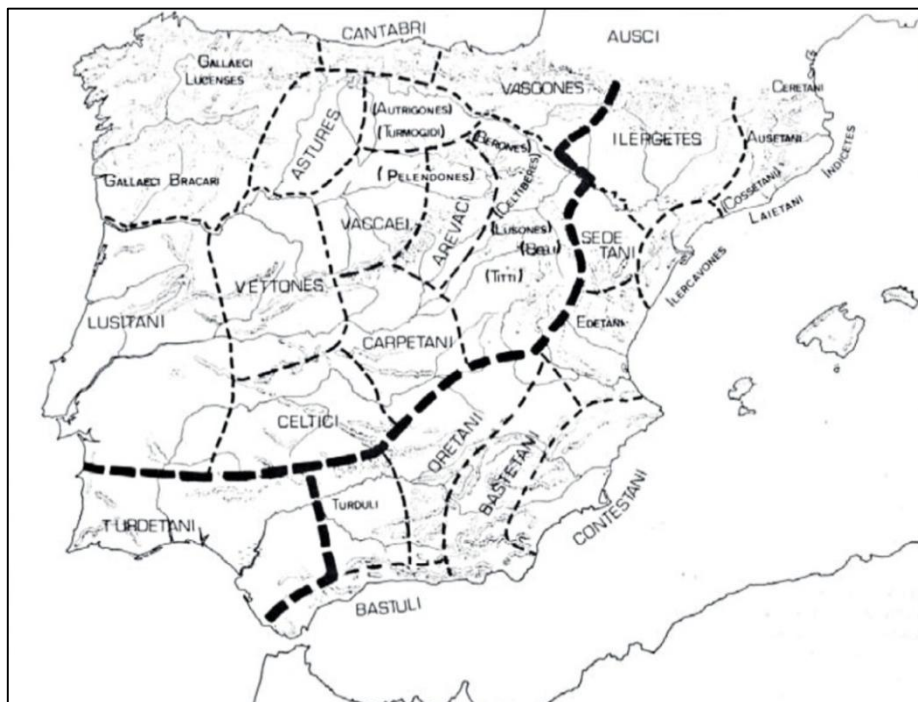
Después de la reforma administrativa de Augusto en el año 27 a.C., el territorio peninsular quedó dividido en tres provincias: *Baetica*, *Lusitania* y *Tarraconensis*. A grandes rasgos, la primera de ellas coincidía con el territorio denominado en las fuentes como Turdetania, cuya imagen se encuentra ligada a la de Tartesos. El término Turdetania irá cayendo en desuso a partir de la creación de la nueva provincia y en el transcurso del Alto Imperio (García Fernández, 2004: 121). Más que étnico, es un concepto literario, geográfico y político que se forja durante la conquista del territorio peninsular por parte de Roma (García Fernández, 2013: 703). No constituye una unidad étnica, debido a que en su territorio habitaban diferentes pueblos como turdetanos, oretanos, túrdulos, celtas, bástulos y fenicios o púnicos (Figs. 1 y 2). En él habría unidades sociopolíticas con diferentes grados de organización, así como áreas culturales de carácter “mixto” en las que coexistieron distintos grupos étnicos (Ferrer Albelda y García Fernández, 2002: 150-151; García Fernández, 2007: 120).

Existe una cierta confusión en las fuentes a la hora de distinguir a los turdetanos de los túrdulos. Mientras que el término “turdetano” aparece como un étnico empleado por autores de época tardohelenística y coetáneos al proceso de conquista y establecimiento de las estructuras de poder romanas, el étnico “túrdulo” es utilizado por autores posteriores a dicho proceso. Algunos de ellos como Polibio, Tito Livio o Ptolomeo, los distinguen de los turdetanos, y otros como Varrón, Plinio y Pomponio Mela, los consideran un mismo pueblo (García Fernández, 2013: 704). Haciéndose eco de esta problemática, Estrabón cita a Polibio, para quien los túrdulos eran “vecinos de los turdetanos hacia el norte”, y además señala que en la época en la que escribe no existirían diferencias entre ellos (III, 1, 6). Los turdetanos ocuparían gran parte de Andalucía Occidental, mientras que los túrdulos aparecen localizados en la costa por

Pomponio Mela (III, 3) y Plinio (III, 8), quien los ubica también al norte de los turdetanos, en la Beturia (III, 13), aproximadamente donde los situaba Polibio. Mela (III, 6) y Plinio (IV, 113) mencionan además a unos *turduli veteres* que habitarían en el litoral atlántico entre los ríos Tajo y Duero.



**Figura 1.** Ubicación de las etnias prerromanas. Fuente: Almagro Gorbea y Ruiz Zapatero, 1992: 478.



**Figura 2.** Distribución de las etnias prerromanas. Fuente: Untermann, 1992: 27.

En el área noroccidental de la Bética se ubicaba la región de la Beturia, que aparece como un concepto geográfico poco claro en las fuentes y que según Plinio estaría dividida en dos: la habitada por los célticos, que limita con la Lusitania y pertenece al *conventus Hispalensis*; y la de los túrdulos, que se encontraría dentro de la jurisdicción del *conventus Cordubensis*, y limitaría con la Lusitania y la Tarraconense (III, 13 y 14). En su descripción, Plinio señala que los célticos habían llegado de la Lusitania pero procedían de los celtíberos, vinculación que según él se manifiesta en los cultos religiosos, la lengua y los nombres de las poblaciones (III, 13).

El sector occidental de la Bética se encontraba también habitado por bástulos y bastetanos, los cuales ocuparían la zona litoral. Estrabón asimila a ambos pueblos (III, 1, 7; III, 4, 1), pero Plinio sitúa a los bástulos entre el río Guadiana y *Baria* (Villaricos, Almería) (III, 8 y 19) y a los bastetanos entre Almería y Cartago Nova (III, 10). Los bástulos ocuparían áreas vinculadas a poblaciones de origen fenicio, con las que podrían estar emparentados, de hecho Ptolomeo los denomina “bástulo-púnicos” (II, 4, 6) y Apiano “blasto-fenicios” (*Hisp.*, 56). Esta posible vinculación ha conducido a investigadores como E. Ferrer Albelda a defender la posibilidad de que los bástulos fuesen el producto de la hibridación entre un antiguo sustrato fenicio y la población tartesia, mezcla sobre la que se superpondrían adstratos púnicos (Ferrer Albelda, 2004). De los fenicios Estrabón llega a decir que habitaban en la mayor parte de las ciudades de la Turdetania (III, 2, 13). Con respecto a estas ciudades podría hacerse una distinción entre, por un lado, las que se ubicaban en la costa y que serían las “sucesoras” de las antiguas factorías de época colonial, cuya población sería mayoritariamente de origen semita, como por ejemplo *Gadir*; y, por otra parte, las “comunidades mixtas”, como *Ituci* y *Olontigi*, en las cuales predominaba este componente, aunque no fuese mayoritario, estando ambas situadas en el interior del *Lacus Ligustinus* y por lo tanto, próximas a la costa y con estrechos vínculos con las ciudades del primer grupo (García Fernández, 2007: 134). Es preciso tener presente que los fenicios o púnicos no constituían un grupo homogéneo que detentara una identidad compacta.

Debido a lo sumamente complejos que resultan estos contextos geoetnográficos a la hora de ubicar y definir las distintas etnias que habitaron en la Turdetania, quizá sea de utilidad el empleo del concepto de “áreas de predominio” (García Fernández, 2007; 2013) (Fig. 3). En dichas áreas los componentes mayoritarios pueden ser fenicios, púnicos, turdetanos o célticos -por poner unos ejemplos- pero además existirían otras



junto a este último río los ubica Plinio (IV, 116), aunque hay investigadores que extienden el territorio que ocuparían por el sur hasta el Guadiana (Almagro Gorbea, 2009: 19-20; Sayas Abengochea y López Melero, 1991: 78-79; Álvarez Sanchís, 1999). Los orígenes de los vetones son muy discutidos, considerándoseles tradicionalmente como pueblos de raíz celta (De Francisco Martín, 1989: 58; Almagro Gorbea, 2009: 31). Por otra parte, el corónimo Vetonia habría que entenderlo en el contexto de la reorganización administrativa llevada a cabo por Augusto, a partir de la extensión del nombre de una de las etnias o poblaciones que habitaban esta área en dicho momento, por lo que resultaría un tanto artificial (Sánchez Moreno, 2009: 73-76).

El panorama que ofrecen los lusitanos es similar. En primer lugar, su ubicación presenta grandes problemas. Estrabón los sitúa al norte del Tajo (III, 3, 3), Pomponio Mela en la parte occidental del Guadiana (III, 6, 9), Plinio entre el cabo de San Vicente y el río Guadiana (IV, 116) y Ptolomeo sobrepasando el Tajo y el Guadiana hacia el sur (II, 5, 7).

No debemos olvidar la cronología de cada autor y la de sus fuentes, lo que provoca que sus informaciones resulten contradictorias. Por otra parte, los etnónimos, en este caso “lusitano”, habrían sido empleado de forma general por los autores, por lo que enmascararía la existencia de otras entidades menores (Fernández Ochoa, 1987: 335; Martín Bravo, 1999: 259). Además, estos autores aluden a las etnias que creen oportuno, obviando al resto. Algunos como Estrabón dejan constancia explícita de ello, como por ejemplo cuando describe los límites de Lusitania por el este, donde sitúa a carpetanos, vetones, vacceos y galaicos, comentando que “son los pueblos más conocidos; los demás no son dignos de mención a causa de su reducido tamaño y de su falta de renombre” (III, 3, 3).

El origen de los lusitanos ha generado también un amplio debate en el que se han barajado varias hipótesis -fundamentalmente a partir de estudios sobre la lengua con ellos relacionada- desde las que abogan por un origen autóctono (Correa, 1924), pasando por las que los relacionan con las poblaciones del levante peninsular (Schulten, 1927; Bosch Gimpera, 1944; Untermann, 1987), hasta las que los consideran pueblos indoeuropeos (Tovar Llorente, 1960; Fernández Ochoa, 1987: 354; Prósper Pérez, 2002) de raigambre celta (Lambrino, 1957b).

El caso de *Agusta Emerita* (Mérida), la capital provincial, y su vinculación con una determinada etnia resulta muy problemático, y nos interesa en la medida en que en esta ciudad se ha documentado el culto de Ataecina. El núcleo en el que se han hallado



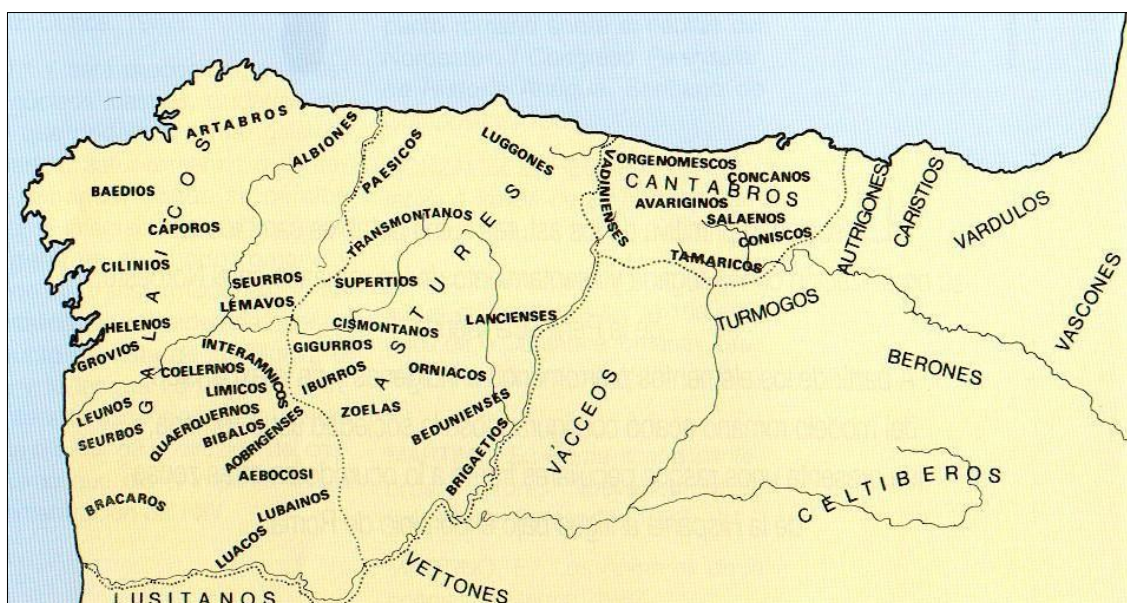
más epígrafes en los que se atestigua una ofrenda a esta diosa es Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres), lugar en el que J. M. Abascal Palazón ubica *Turobriga*, enclave donde se originaría el culto, y que este autor incluye en el *territorium* de *Augusta Emerita*, asociando esta área con los vetones (Abascal Palazón, 1995: 104). Sin embargo, las fuentes grecolatinas se muestran muy contradictorias a la hora de adscribir la ciudad y su territorio con una determinada etnia. Así, Estrabón la vincula con los túrdulos (III, 2, 15), Ptolomeo con los lusitanos (II, 5, 6) y Prudencio con los vetones (*Perist.*, III, 186-187), aunque la información de este último autor es muy tardía, pues vivió entre los siglos IV y V d.C.

En el extremo occidental de la provincia Tarraconense encontramos a galaicos, vacceos y *zoelae* (Fig. 4). Los primeros y los últimos son poblaciones de origen indoeuropeo según algunos investigadores (Tranoy, 1981: 53; Tovar Llorente, 1983: 260). Los galaicos denominan a una amplia zona de esta región que en un primer momento fue incorporada a la Lusitania y con posterioridad pasó a formar parte de la Tarraconense. Aparecen situados por Estrabón al este de los lusitanos y al oeste de los celtíberos (III, 3, 3; III, 4, 12). Plinio los ubica en el *conventus Bracaraugustanus*, en el que además localiza a otros pueblos como los bibalos, celernos, equesos, límicos y querquernos (III, 28), los cuales aparecen mencionados también en la columna de Vespasiano en *Aquae Flaviae* (Chaves, Vila Real) (*CIL* II, 2477) datada en el año 79 d.C., en la que también se nombra a los *Tamagani*, que ocuparían la región de Verín (Plácido Suárez, 2002: 132), donde se encontró la estatua-menhir de Muiño de San Pedro, la cual forma parte de la casuística analizada en el Capítulo V. Plinio presenta a los galaicos como un pueblo más de este *conventus*, cuyo nombre se extendería al resto de poblaciones de la zona tras la guerra de Décimo Junio Bruto Galaico (2ª mitad del siglo II a.C.) al ser uno de los más conocidos por la fuerte resistencia armada que presentó a Roma (Plácido Suárez, 2002: 119-120). Por lo tanto, sólo a partir de la conquista romana de esta zona pueden emplearse el término *Gallaecia* y el etnónimo “galaicos” que denominaría de forma global a los habitantes de esta región del noroeste peninsular (Dopico Caínzos, 1986: 281; Plácido Suárez, 2002: 120-121; González García y Parceró Oubiña, 2007: 555) (Fig. 4).

Por su parte, los zoelas son ubicados por Plinio en el *conventus Asturum* (III, 28), localización que coincide con los datos aportados por la epigrafía, como por ejemplo una de las inscripciones en la que se deja constancia escrita del cumplimiento

de un voto al dios Aerno por parte del *ordo zoelarum* y que fue hallada en Castro de Avelãs (Bragança)<sup>6</sup>.

En cuanto a los vacceos, como hemos comentado, estos fueron ubicados por Estrabón en los límites de la Lusitania por el este (III, 3, 3). Apiano los consideró una tribu celtibérica, aunque esta asociación ha sido cuestionada recientemente (Sopeña Genzor y Ramón Palerm, 2006), y también los vinculó con la ciudad de *Cauca* (Coca, Segovia) (*Hisp.*, 51), en la que se encontró uno de los verracos reutilizados que analizaremos en el Capítulo V.



**Figura 4.** Extremo noroeste de la Península Ibérica en el que se ubican con más detalle las etnias prerromanas citadas por las fuentes clásicas, las cuales quedarían englobadas en su mayor parte bajo el étnonimo galaicos. Fuente: Fernández Ochoa, 1987: 333.

A grandes rasgos este es el estado de la discusión actual en relación con los etnónimos presentes en el occidente de la Península Ibérica. Como hemos podido comprobar, es muy complicado ubicar las distintas etnias a través de la información de los autores grecolatinos, puesto que en la mayor parte de los casos las localizaciones no son coincidentes debido a factores como la cronología de los autores y la de la información que utilizaron o el conocimiento geográfico y etnográfico de cada período. Los pueblos y etnias que las fuentes nos han transmitido serían sólo la punta del iceberg, debido a que con frecuencia los autores sólo aluden a los que estiman oportuno,

<sup>6</sup> Inscripción nº 1 del Anexo F.

como en el ya comentado caso de Estrabón, y además se sirven de una serie de etnónimos generalistas para denominar a conjuntos poblaciones que podrían haber compartido rasgos comunes, por lo que sin duda hubo de existir muchas más de las que se han transmitido, las cuales quedarían enmascaradas bajo esos etnónimos.

Las fuentes proporcionan una información sesgada, selectiva y tardía, transmitiendo su propio concepto de etnia, por lo que habría que evitar la delimitación de éstas a partir de la percepción de dichas fuentes (Jiménez Díez, 2008: 71; Sánchez Moreno, 2009: 73). Hay que tener en cuenta que los autores no tenían como objetivo plasmar una realidad social. Más bien, lo que pretendían era reflejar una realidad que la potencia colonial con la que estaban vinculados intentaba controlar, para lo cual emplearon sus propios conceptos y valores (López Jiménez, 2004: 211). Resulta muy complicado establecer una relación directa entre estas poblaciones tal y cómo las conocemos y la casuística que pretendemos analizar, debido no sólo a lo confusas que se presentan las fuentes, sino también a que, como ya hemos indicado, no se pueden equiparar los conceptos de etnia y territorio y a que además estas etnias no son entes inmutables a través del tiempo sino realidades en continua transformación. La gran mayoría de las investigaciones dedicadas al estudio de las etnias citadas en las fuentes trata de vincularlas con un registro arqueológico determinado. Esta identificación reduce el análisis arqueológico a una mera comprobación de la información que aportan dichas fuentes, lo cual empobrece el debate. La cuestión resulta más complicada cuando se ha tratado de analizar estas etnias durante la Protohistoria empleando los datos aportados por las fuentes clásicas, sin tener en cuenta que éstas realizaron una identificación de las etnias a través de la observación externa y de criterios del mundo clásico y que además transmiten una información sobre las etnias cuando Roma ya ha entrado en escena, para los casos de los autores más antiguos como Polibio, o bien cuando las estructuras de control romanas están asentadas, como en autores más tardíos como Plinio, por lo que es evidente que la conquista por parte de Roma y el contacto con poblaciones itálicas y de otras regiones del Imperio hubo de influir en la identidad de estas poblaciones, una de ellas la étnica. Por ello no pueden considerarse como entes fijos, como ya hemos señalado. Esto no quiere decir que las nuevas identidades que se generarían borrarán por completo la conciencia de la existencia de diversas etnias previas. Un ejemplo de ello pueden ser los mapas oficiales de época imperial algo tardía en los que se continuaban empleando estos etnónimos (Bendala Galán, 1992: 99), pero también las distintas continuidades de carácter religioso que se desarrollaron durante la

dominación romana, teniendo presente que los aspectos religiosos y la cultura material pueden ser empleados como forma de diferenciación, aunque son un indicio y no un criterio de adscripción étnica.

## **II. 3. EL ESTUDIO DE LAS CONTINUIDADES RELIGIOSAS LOCALES EN LA HISTORIOGRAFÍA PENINSULAR: ESTADO DE LA CUESTIÓN.**

El estudio de las diversas continuidades religiosas en la historiografía occidental y, dentro de ella, la peninsular, ha estado muy influenciado por el concepto tradicional de “romanización”, situación que provocó que se les considerara como “pervivencias” (Ramírez Sádaba, 1981: 236-238; Díez de Velasco, 1999: 95; Sáez Fernández, 1994), es decir, como algo anacrónico e impropio del tiempo histórico en el que se documenta (Bendala Galán, 1987: 571), aunque la realidad hubo de ser bien distinta.

En el caso de las divinidades locales a pesar de que pueden considerarse como deidades de origen prerromano no debemos extrapolar sus cultos tal y como los conocemos a una época anterior a la conquista romana como han hecho determinados investigadores (Vasconcelos, 1905; Berrocal Rangel, 1992; Álvarez Sanchís, 1999; Martín Bravo, 1999), fundamentalmente porque la principal fuente para su estudio la constituyen los epígrafes latinos en los que los fieles dejaban constancia por escrito del cumplimiento de un voto, los cuales, en los casos que han podido ser fechados, pertenecen al Alto Imperio (siglos I-III d.C.). Pero tampoco deberíamos considerarlos en su mayor parte como cultos creados *ex novo* tras la implantación de las estructuras de poder romano, como también se ha sugerido (Häussler, 2008: 14; 2012: 147; Arenas Esteban y López Romero, 2010: 173; Alfayé Villa, 2013: 314; González Rodríguez, 2013: 607), aunque pudo producirse en determinados casos. Estos cultos, hunden sus raíces en el pasado anterior a la conquista, pero en la época en la que dejan constancia material son ya cultos híbridos, resultado del contacto entre las religiosidades locales y foráneas, realidades que no recrean el pasado sino que lo reformulan, por lo que no son meras “pervivencias”. Al ser los contextos arqueológicos de los cultos y los materiales relacionados con ellos poco definidos e incluso desconocidos en un buen número de casos y que las fuentes grecolatinas se muestran sumamente parcas en cuanto a la religiosidad local, la epigrafía se ha erigido como la principal fuente de información

para llevar a cabo su estudio, en el que han predominado los análisis etimológicos de los teónimos, lo que puede acarrear importantes inconvenientes, puesto que las divinidades pudieron haber evolucionado con el tiempo y las respectivas etimologías de sus teónimos haber perdido significado (De Hoz, 1986: 34). Esta metodología ha sido empleada en los principales estudios sobre estas divinidades hasta la actualidad, por lo que resulta necesario realizar un breve análisis historiográfico sobre las investigaciones más importantes.

La existencia de estas divinidades locales cuyos cultos continuaban desarrollándose en la Antigüedad ha llamado la atención de numerosos estudiosos desde tiempos muy remotos. El caso de Endovélico es muy particular, ya que mucho antes de que se conociera la totalidad del registro material relacionado con su culto, compuesto por 88 epígrafes y 54 esculturas, adquirió una amplia notoriedad en el mundo cultural peninsular a finales del siglo XVI a través de las publicaciones de A. de Resende (1593) y fray Bernardo de Brito (1597). Los estudios sobre esta divinidad se sucedieron en el tiempo, obteniendo gran relevancia los desarrollados por M. Pérez Pastor (1760), que abordó la discusión de las etimologías propuestas hasta entonces para el teónimo, decantándose por vincularlo con las lenguas célticas; G. Pereira (1878), en cuya interpretación de los textos realiza comparaciones del teónimo con otros documentados en la Península; y J. J. de Rocha Espanca (1882), quien elaboró una memoria de su viaje a São Miguel da Mota (Terena, Alandroal) –donde se documenta el culto– en la que recogió la historia literaria creada en torno al dios, las inscripciones publicadas hasta entonces y otras inéditas, la explicación del teónimo o las características de las aras y su fabricación, entre otras cuestiones.

Aunque estos precedentes son sin duda alguna muy significativos, sobre todo en lo que se refiere a Endovélico que es una de las divinidades más conocidas debido a la ingente cantidad de material relacionado con su culto, no será hasta el tránsito del siglo XIX al XX cuando J. Leite de Vasconcelos acometa la que será la primera gran obra sobre las divinidades locales de la provincia de Lusitania, titulada *Religiões da Lusitania*. El trabajo, editado en tres volúmenes entre 1897 y 1913, supuso un estudio amplio y profundo de las divinidades en el que Ataecina y Endovélico adquirieron una gran importancia, que en el caso de éste último se debería a las excavaciones arqueológicas que el autor llevó a cabo en la ermita de São Miguel da Mota, lugar en el que parece plausible que hubiese un santuario dedicado a su culto.

La aportación de J. Leite de Vasconcelos al conocimiento de las deidades locales es muy significativa. La etimología fue el principal criterio que siguió a la hora de organizar a las divinidades, aunque también valoró otras cuestiones como la iconografía presente en numerosas piezas. Así pues, distinguió entre fenómenos celestes y atmosféricos, divinidades relacionadas con la montaña, deidades vinculadas con los bosques, diosas madres, lares, ninfas, *numina*, genios o tutelas con epítetos locales, divinidades relacionadas con los ríos y con las fuentes, deidades guerreras y otras de naturaleza desconocida.

Poco después apareció la obra de J. Toutain *Les Cultes païens dans l'empire romain*, en cuyo tercer volumen (1917-1918) se acomete el estudio de los cultos locales peninsulares. En su análisis, J. Toutain distingue entre divinidades cuyos cultos se encuentran localizados en un solo núcleo y los de las que se documentan en varios lugares, deidades de origen celta, divinidades de lugares elevados tales como montañas o promontorios, deidades acuáticas y otras divinidades de carácter diverso como genios o lares, llegando a contabilizar 130 deidades (Toutain, 1967: 127). La metodología de este autor es similar a la de J. Leite de Vasconcelos, aunque no realizó una clasificación de la información disponible como sí lo hizo el erudito portugués a pesar de que ésta no fuese sistemática ni rigurosa.

Hasta la segunda mitad del siglo XX no aparecieron investigaciones que aplicaron un análisis más riguroso de los datos como la ópera prima de J. M<sup>a</sup> Blázquez Martínez *Religiones Primitivas de Hispania I. Fuentes Literarias y Epigráficas* (1962), obra de referencia para ulteriores investigadores que trató de reunir toda la información disponible –principalmente epigráfica– para el estudio de los cultos de origen prerromano de toda la Península Ibérica. Según el autor, había documentado el nombre de unas 200 divinidades (Blázquez Martínez, 1962: 224), a las cuales catalogó de la siguiente forma: divinidades asimiladas a Tutela, de la vegetación, con un topónimo por nombre, solares, protectoras del ganado, con cuernos, vinculadas con el oso, de la fecundidad, de los caminos, benefactoras, guerreras, de carácter diverso, funerarias, acuáticas y de naturaleza desconocida. A su juicio, algunos elementos de las distintas religiosidades locales eran semejantes a los de otras regiones como la Galia, como por ejemplo la forma en que los lusitanos llevaban a cabo la adivinación o el carácter de las divinidades, alegando que sólo cambiaban los teónimos (Blázquez Martínez, 1962: 224-226). A pesar de los méritos de esta obra, como la recopilación de todas las inscripciones epigráficas conocidas hasta la fecha en las que se mencionan a estas

divinidades o la discusión de los datos bibliográficos, la metodología que se emplea en ella es similar a la de las investigaciones anteriores y, por lo tanto, presenta los mismos inconvenientes, como intentar clasificar a las divinidades en una determinada categoría a partir de la información existente sobre sus respectivas naturalezas, la cual es bastante escasa y se basa, en un buen número de casos, en la etimología de los teónimos.

Pero a partir de los años setenta el panorama comenzó a cambiar y surgieron estudios que llevaron a cabo clasificaciones de las divinidades siguiendo criterios diferentes. En 1973, J. C. Rivas Fernández hizo un breve análisis de las divinidades peninsulares organizándolas según la estructura de la invocación en el epígrafe (Rivas Fernández, 1973), sistema similar al que emplearía J. Untermann (1985) en la década siguiente.

Poco después de que el trabajo de J. C. Rivas Fernández viera la luz, J. d'Encarnação (1984) elaboró un estudio centrado en las deidades locales documentadas en el actual territorio portugués a las cuales clasificó alfabéticamente. El trabajo fue concebido a modo de diccionario en el que reunía las distintas lecturas que se habían dado de un mismo epígrafe hasta entonces acompañadas de una discusión clara y concisa de las principales aportaciones sobre el tema. La clasificación a modo de diccionario fue empleada también por J. M<sup>a</sup> Blázquez Martínez, quien en el mismo año publicó su *Diccionario de Religiones Prerromanas de Hispania*, una síntesis actualizada de su primer trabajo.

Otra obra fundamental de J. d'Encarnação es *Inscrições romanas do conventus Pacensis* (1984), en la que acomete la ingente tarea de reunir, clasificar y analizar todas las inscripciones conocidas hasta la fecha en la mencionada demarcación conventual. Las inscripciones votivas, tanto de divinidades de origen peninsular como de origen foráneo, adquieren una gran importancia en este trabajo por su enorme volumen, especialmente las de Endovélico. El elemento más destacado es la profunda revisión que hace de la transcripción de los epígrafes acompañándola de un estudio de los soportes y la iconografía que contienen. Crea así una obra de referencia en la investigación de esta región y en la metodología que aplica, esforzándose en la correcta transcripción de las inscripciones así como en la sistematización de los datos.

Las obras más recientes y relevantes que han tratado de analizar a las divinidades locales, en este caso del área oeste de la Península, fueron publicadas a comienzos del siglo XXI. La primera de ellas es *Lenguas y Religiones Prerromanas del Occidente de la Península Ibérica* (2002), de B. M<sup>a</sup> Prósper Pérez. En este trabajo, la

autora continúa empleando el análisis etimológico de los teónimos como metodología para otorgar una determinada naturaleza a las divinidades y clasificarlas. Así crea varios grupos: divinidades fluviales, de las montañas, peñascos o valles, de los campos, bosques o praderas, del paisaje, de diversa naturaleza, divinidades romanas con apelativos locales y epítetos sin teónimo. Por otra parte, incluye el estudio lingüístico específico de cuestiones de diversa índole como las inscripciones de carácter religioso en lengua lusitana, entre ellas la del Cabeço das Fráguas, la cual comentaremos en el Capítulo IV. A pesar de que ofrece una correcta y actualizada organización de los datos y de plantear etimologías alternativas, este trabajo cuenta con los mismos inconvenientes que los precedentes que aplicaron una metodología similar.

La otra obra es *Los Dioses de la Hispania Céltica* (2002), de J. C. Olivares Pedreño, quien ha clasificado a los dioses en función de su naturaleza y también a partir de los teónimos, tomando como referencia las investigaciones de J. C. Rivas Fernández y J. Untermann. De esta forma, establece tres grupos. En primer lugar estarían las denominaciones “romano-indígenas”, distinguiendo entre teónimos y categorías romanas, en ambos casos con apelativos locales. El siguiente grupo lo componen los teónimos locales que aparecen solos o acompañados de *deus/a* o *dominus/a*. En estos dos primeros grupos clasifica también a las divinidades por su sexo. El tercer y último grupo lo conformarían las denominaciones dudosas. Este investigador clasifica además a las divinidades siguiendo una organización territorial, es decir, según el lugar o lugares en los que se han documentado los epígrafes, distinguiendo entre deidades cuyos cultos se concentran en un solo núcleo y divinidades documentadas en varios enclaves. También lleva a cabo importantes comparaciones con las distintas religiosidades celtas del resto de Europa. Por todo ello es una obra de referencia para cualquier estudio de las divinidades locales, al ser además su autor de los primeros que atienden de forma amplia el trasfondo social de los cultos y en él la participación de sus dedicantes, en especial la de la mujer. Sin embargo, J. C. Olivares Pedreño no realiza un estudio en profundidad de los devotos de cada divinidad. Con anterioridad a su obra, sólo se había hecho en análisis más específicos (González-Conde Puente, 1988; Dias y Coelho, 1995-1997). Una excepción sería la obra de A. Tranoy *La Galice Romaine* (1981), en la que el autor realiza una clasificación de los dedicantes de cada divinidad a través de su onomástica, aunque resulta demasiado escueta. Con posterioridad a la investigación de J. C. Olivares Pedreño han aparecido otros estudios en los que se ha acometido el análisis de los dedicantes de distintas divinidades (Gallego Franco, 2004;



Barberarena Núñez y Ramírez Sádaba, 2010; Rojas Gutiérrez, 2016), aunque continúan siendo muy minoritarios.

En las diversas investigaciones que hemos comentado tampoco se han realizado análisis del contexto histórico y social en el que se desarrollaron estos cultos tal y como los conocemos con la profundidad necesaria, ya que se han centrado, en la mayor parte de los casos, en clasificar a las divinidades. Sólo muy recientemente han ido surgiendo de forma paulatina estudios en los que se ha llevado a cabo estos análisis (Alfayé Villa, 2013; Rojas Gutiérrez, 2016; e. p.), pero al igual que en el caso de las investigaciones sobre los dedicantes, son escasos.

En lo que respecta al otro pilar que compone la casuística que pretendemos analizar, formado por las reutilizaciones de carácter sacro y funerario de sitios, monumentos y estatuaría que se llevan a cabo durante la Antigüedad, constituye una temática desatendida de forma general por los investigadores al centrarse estos únicamente en los períodos de sus respectivas especialidades. Tradicionalmente la mayoría de los estudios han pasado de puntillas por estas reutilizaciones, tratándolas de forma marginal como “expolios”, “violaciones” o “intrusiones”, sin recaer en la enorme importancia en clave ideológica-simbólica que encierran. Pero en el tránsito del siglo XX al XXI el panorama comenzó a cambiar a nivel europeo a partir de dos cuestiones clave: la flexibilización del marco epistemológico de análisis del valor ideológico-simbólico de la materialidad relacionada con los ámbitos funerarios y rituales; y un aumento en la exactitud del registro de campo (García Sanjuán *et al.*, 2007: 110). Desde entonces han ido apareciendo estudios centrados en las reutilizaciones de estas expresiones materiales durante las distintas épocas en las que se han documentado, en los que se vinculan con reinterpretaciones del pasado que llevarían a cabo las sociedades que se vieron implicadas en dichos actos (Hingley, 1996a; 2006; 2009; Holtorf, 1997; 1998; Bradley, 2002; O’Brien, 2002; Díaz-Guardamino Uribe *et al.*, 2015a). En el caso de la Península Ibérica, desde las mismas fechas han ido surgiendo artículos que siguen esta misma línea (Beguiristáin Gúrpide y Vélaz Ciaurriz, 1999; Mañana Borrazás, 2003; Bueno Ramírez *et al.*, 2004; Lorrio Alvarado y Montero Ruiz, 2004; García Sanjuán 2005a; 2005b; 2008; García Sanjuán *et al.*, 2007; Fábrega Álvarez *et al.*, 2011; Marco Simón, 2013). Recientemente se ha publicado una obra colectiva (Díaz-Guardamino Uribe *et al.*, 2015a) que aborda el análisis de reutilizaciones en diversos períodos cronológicos en distintos países europeos –entre

ellos España y Portugal- y del norte de África, lo que supone un gran avance a la hora de valorar el fenómeno de forma global y poder realizar comparaciones.

La mayor parte de los artículos que se han dedicado al estudio de las reutilizaciones se centran en la Prehistoria Reciente y la Protohistoria, siendo minoritarios los que acometen el análisis de las reutilizaciones en la Antigüedad, los cuales además no llevan a cabo un examen en profundidad del contexto histórico y social ni de lo que hubo de suponer el dominio que Roma ejerció sobre las poblaciones que las realizaron, aunque hay excepciones (García Sanjuán *et al.*, 2007), y tampoco han elaborado comparaciones con otras continuidades como los cultos de divinidades locales. Precisamente, con el presente estudio pretendemos contribuir a esta línea de investigación que interpreta las distintas reutilizaciones en clave ideológica-simbólica a través de la cual las poblaciones que las llevaron a cabo trataron de identificarse con su pasado. A dicho análisis sumaríamos el de los cultos de las divinidades de origen prerromano que continúan desarrollándose bajo la dominación romana, para tratar así de tener una amplia visión de conjunto de un fenómeno, el de las continuidades, que comienza a ser comprendido. Un fenómeno que no fue homogéneo y cuyas manifestaciones no siempre se deberían a los mismos factores, siendo una realidad viva compuesta por múltiples expresiones y no meras “pervivencias” residuales. Por todo ello consideramos necesario realizar un análisis como el que se propone en la presente Tesis Doctoral, en el que se atiende a estas continuidades con sus respectivas particularidades haciendo una amplia revisión del contexto histórico y social en el que se desarrollaron. Para ello, en el siguiente apartado procederemos a comentar detenidamente la metodología que emplearemos a tal fin.

## **II. 4. PLANTEAMIENTO METODOLÓGICO DE LA INVESTIGACIÓN.**

La casuística que vamos a analizar tiene dos vertientes: por un lado, los cultos de divinidades de origen prerromano; y, por otro, las reutilizaciones de carácter sacro y funerario de sitios, megalitos y estatuaria. Consideramos que el estudio de esta casuística es de un gran interés para conocer el fenómeno de las continuidades en la Antigüedad en su conjunto y comprobar cómo en la Península Ibérica la religiosidad de origen local no muere ni es residual, sino que es un fenómeno vivo en continua

reformulación en la que intervienen actos de resistencia contra el poder romano, procesos de definición de identidades y de vinculación con los antepasados, a la vez mezcladas o coexistiendo con prácticas y elementos de culturas foráneas como la romana. En primer lugar, hemos optado por centrarnos en el estudio de los cultos de divinidades de origen prerromano debido al estricto y a la vez exiguo marco de interpretación al que se les ha sometido tradicionalmente, con el objetivo de flexibilizarlo y encajar a estos cultos dentro de su contexto histórico y social, junto con otras continuidades. Para ello resulta muy importante analizar a sus respectivos fieles aunque sea de una forma restringida, debido a que la mayor parte de la información disponible se centra en la onomástica reflejada en los epígrafes, siempre y cuando ésta se conozca. Las características de las ofrendas, como la factura que presentan o el material sobre el que están trabajadas, estarían relacionadas con el valor de las mismas, por lo que realizaremos clasificaciones de los presentes según el coste que debieron tener, ya que éste a su vez estaría vinculado con el estatus socioeconómico de los fieles, aunque estas clasificaciones puedan ser en cierta manera subjetivas. El examen de los dedicantes y sus dones permitirá obtener una visión más amplia de la sociedad en la que se desarrollaron estos cultos, una sociedad híbrida en la que no serían relegados a un ámbito marginal y en la que gozaron de enorme popularidad.

El estudio de los cultos se llevará a cabo en los Capítulos III y IV en los que se analizará un total de ocho divinidades. El primero de estos capítulos se centra en Ataecina y Endovélico, dos de las deidades más conocidas debido a la gran cantidad de epígrafes relacionados con ellos que se han documentado: 41 en el caso de Ataecina y 88 en el de Endovélico. Aparte de Ataecina y Endovélico, existen otras divinidades con numerosas inscripciones como Bandua (con 44 inscripciones), Coso (con 21), Nabia (16) o Reve (15), cuyos cultos se registran en una amplia zona. Sin embargo, estas deidades presentan ciertos problemas interpretativos, debido fundamentalmente a los diversos epítetos que suelen acompañar a sus teónimos, situación que ha provocado que algunos investigadores consideren estos teónimos como una especie de nombre común, similares a los Tutelas o Genios romanos, llegando a poner en duda, por tanto, que se tratara de la misma divinidad en todas las inscripciones en las que se las menciona, especialmente en el caso de Bandua (Rivas Fernández, 1973: 73; De Hoz Bravo, 1986: 41-42). Es por ello por lo que decidimos continuar nuestra investigación sobre los cultos locales tomando como referencia otros dioses que cuentan también con varias inscripciones aunque no sean tan numerosas. Estas divinidades son seis y se analizarán

en el Capítulo IV. Están agrupadas por sexo y por proximidad geográfica: en primer lugar las diosas Erbina, Ilurbeda y Trebaruna; y, en segundo los dioses Aerno, Verore y Vestio. Las diosas cuentan con cuatro, nueve y ocho epígrafes, respectivamente; mientras que los dioses con tres, cuatro y dos en cada caso.

El registro empírico de estos cultos está conformado por epígrafes, cuyos soportes han sido reutilizados con asiduidad en construcciones posteriores. En los cultos de Ataecina y Endovéllico disponemos además de un interesante conjunto de esculturas. En el caso del culto de la diosa contamos con dos pequeñas figurillas de bronce y en el del dios con 54 esculturas de mármol, siendo la epigrafía el elemento que ha permitido vincularlas con estos cultos, debido a que algunas de ellas tienen inscripciones y a que se han encontrado junto a los soportes en los que los dedicantes dejaron constancia escrita del cumplimiento de su promesa, sobre todo en el caso de Endovéllico. La epigrafía es el único recurso fiable del que disponemos para vincular las expresiones materiales con una divinidad en concreto al mencionar los teónimos. Cabe la posibilidad de que a estas divinidades se les continuara rindiendo culto como se había hecho hasta la llegada de los romanos, pero si fue así no ha dejado constancia material reconocible e identificable para nosotros. Las inscripciones están escritas en latín sobre monumentos, como por ejemplo aras, que siguen por regla general los patrones estilísticos romanos, excepto la del Cabeço das Fráguas que es rupestre y está escrita en lusitano con caracteres latinos. La cronología de estos monumentos se centra fundamentalmente entre los siglos I y III d.C. Aunque las divinidades son de origen prerromano sus cultos no aparecen documentados por la epigrafía hasta la etapa altoimperial. Este hecho se debería a la progresiva influencia de la cultura y ritualidad latinas, de las cuales adoptan ciertas características como la propia epigrafía o la tipología de los soportes en los que están grabadas las inscripciones, pero también al ritmo epigráfico, que cobra gran auge precisamente durante estas mismas centurias. Las inscripciones latinas conservadas en todas las regiones que formaron parte del estado romano se reparten cronológicamente de forma desigual: unas 300.000 pertenecen al período imperial –la mayor parte a los siglos I-III d.C., mientras que las de época republicana son 4.500 (Beltrán Lloris, 2015: 131-132). La eclosión de la epigrafía durante el período imperial se ha puesto en relación con el impulso que experimentó como medio propagandístico de la mano de Augusto, situación que habría provocado que las élites lo adoptaran de forma rápida siguiendo su ejemplo, aunque también se extendió a otras capas sociales (Stylow, 1995: 227).

La información que aporta la epigrafía es muy valiosa tanto como para conocer el culto como a sus fieles y, con ello, el proceso de creación de una nueva realidad social que trajo consigo la conquista romana. Sin embargo, esta información que de la epigrafía puede extraerse es sesgada en varios aspectos. En primer lugar en el tiempo, pues la mayor parte de las inscripciones del período imperial se concentran entre los siglos I y III d.C., precisamente el mismo horizonte cronológico al que pertenecen las dedicaciones de estas divinidades locales. En segundo lugar, es sesgada en el ámbito económico, debido al coste de los monumentos en los que están grabados los epígrafes, que no podría ser sufragado por todos los individuos por igual. Y en tercer lugar, en el aspecto sociocultural, puesto que a ella accederían las personas más influenciadas por la cultura latina, teniendo en cuenta que gran parte de las inscripciones proceden de colonias o municipios romanos y de sus respectivos territorios.

Debemos tener en cuenta también que en muchas de las zonas en las que se han documentado estos cultos los pueblos que las habitaban no habían desarrollado una epigrafía propia en los momentos previos a la conquista (Salinas de Frías, 1995b: 281), por lo que no será hasta la llegada de los colonizadores cuando se introduzca su uso, aunque su generalización no se producirá hasta el Alto Imperio. La epigrafía latina que se documenta en estas áreas no es sólo religiosa, también hay inscripciones funerarias, jurídicas u honoríficas, por citar algunas tipologías.

Todas estas cuestiones deben estar presente a la hora de valorar la información que aporta la epigrafía, así como que la mayor parte de los soportes de las inscripciones han sido reutilizados, situación que complica el análisis arqueológico que de ellos pueda hacerse.

Una vez finalizado el estudio de los cultos procederemos a realizar el de las reutilizaciones de sitios, monumentos y estatuaria en el Capítulo V. Entre los principales motivos que nos han impulsado a llevar a cabo su estudio se encuentra la escasa atención que se le ha prestado a las reutilizaciones hasta momentos muy recientes, por lo que pretendemos contribuir a la ruptura epistemológica que han iniciado otros investigadores, ampliando su análisis e insertándolas en el fenómeno de las continuidades culturales y religiosas y su contexto histórico y social. Otro factor importante ha sido la dinámica del Grupo de Investigación Atlas (HUM-694), al que pertenecemos y que tiene investigaciones en marcha en dos de los sitios arqueológicos que analizaremos, como son el Conjunto Megalítico de Antequera (Málaga) y la Zona

Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán (Sevilla), en las cuales estamos participando.

En primer lugar analizaremos las reutilizaciones de cuatro sitios: los santuarios de As Canles (Campo Lameiro, Pontevedra) y Mogueira (São Martinho de Mouros, Resende, Viseu); el Conjunto Megalítico de Antequera (Málaga) y la Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán (Sevilla). A continuación abordaremos el análisis de las reutilizaciones de estatuaria como las estelas de guerrero de Ibahernando (Cáceres) y Chillón (Ciudad Real), la estatua-menhir de Muíño de San Pedro (Verín, Orense) y 12 verracos procedentes de las provincias de Ávila (Ávila, El Tiemblo y Martiherrero), Cáceres (*Capera*, Montehermoso y Villar del Pedroso), Segovia (Coca) y Toledo (Torralba de Oropesa).

El registro empírico de las reutilizaciones es diverso, abarcando desde la cultura material o las prácticas funerarias presentes en los diversos espacios estudiados hasta la epigrafía, que de nuevo resulta fundamental, ya que muchas de estas reutilizaciones se basan en ella, como en el caso de los santuarios o la estatuaria. Al igual que la epigrafía, el análisis de la cultura material y las prácticas funerarias presenta inconvenientes, debido a que cuando se realizaron las distintas excavaciones y estudios de gran parte de estos sitios todo lo que no perteneciera a la época “fundacional” resultaba extraño, secundario o marginal, por lo que la información que aportan sobre el registro empírico de otros períodos es en muchos casos exigua.

Para llevar a cabo nuestro análisis de la casuística, tanto de los cultos como de las reutilizaciones, la recopilación y sistematización exhaustiva de la información disponible es un paso previo fundamental e ineludible, el cual se ha desarrollado en las siguientes fases:

1. Revisión de la bibliografía científica.
2. Recopilación de los materiales y epígrafes que componen el registro empírico. En el caso de la epigrafía, las inscripciones han sido recopiladas a través de la base de datos online de *Hispania Epigraphica*, excepto la inscripción nº 41 del Anexo A, las inscripciones nº 2, nº 3 y nº 6 del Anexo J y las nº 4 y nº 13 del Anexo K, que fueron tomadas de otras fuentes bibliográficas. *Hispania Epigraphica* ha sido también fundamental para la recopilación de parte del material gráfico. En cuanto al culto de Endovélico, otra herramienta imprescindible para recopilar este tipo de material es el catálogo colectivo online de los museos tutelados por el Ministerio de

Cultura de Portugal, denominado *MatrizNet*, donde se pueden consultar los fondos del Museo Nacional de Arqueología de Lisboa, lugar en el que se custodia la mayor parte de los epígrafes y esculturas que componen el registro empírico de dicho culto.

3. Visita a distintas instituciones y yacimientos arqueológicos, con el objetivo de conocer de primera mano tanto materiales como enclaves que son esenciales para nuestra investigación.
4. La información obtenida en las anteriores fases fue empleada para confeccionar una serie de anexos documentales creados *ex profeso*. Estos anexos se centran en cada caso de estudio concreto y son un modelo abierto, susceptible a la incorporación de nuevos datos. En estos anexos se clasifican todas las inscripciones que conforman el registro empírico de cultos y reutilizaciones, así como las esculturas ofrendadas a Endovélico. Tanto a los epígrafes como a las esculturas se les ha dado un número que será el que empleemos a la hora de citarlos en el texto. Las inscripciones han sido clasificadas según el lugar de hallazgo, por provincias y en orden alfabético. La ficha tipo de los anexos de inscripciones incluye las principales características de cada epígrafe y del soporte en el que están grabados, recogidas en los siguientes campos:
  - Encabezamiento: en él se indican el número de la inscripción, el municipio y provincia española o freguesia y concelho portugués en los que se hallaron, además del nombre del dedicante -en el caso que se conozca- y el de la divinidad. En las fichas del anexo de inscripciones de Endovélico cuando el soporte es una escultura se incluye también el número que ésta tiene en el anexo de esculturas.
  - Número de registro en *Hispania Epigraphica*: se incluye el número con el que el epígrafe está clasificado en esta base de datos, excepto en los casos en los que las inscripciones se han tomado de otras fuentes bibliográficas.
  - Tipología: aclara la tipología del monumento en el que está grabado el epígrafe, siempre y cuando se conozca.
  - Materia prima: se señala la materia prima del soporte cuando es conocida.

- Dimensiones: detalla las dimensiones del soporte del epígrafe en el caso de que se conozcan.
- Cronología: la mayor parte de los epígrafes no han podido datarse con precisión, oscilando las fechas principalmente entre los siglos I y III d.C., por ello, sólo cuando han podido fecharse en un momento más o menos exacto se ha incluido la cronología en este apartado.
- Lugar de hallazgo: especifica el lugar en el que fueron descubiertos los epígrafes, cuando es conocido.
- Ubicación: en este apartado se indica la actual ubicación de los epígrafes si se conoce.
- Texto: aquí se desarrollan los epígrafes. Cuando es necesario se incorporan lecturas que otros autores han dado de los mismos.
- Fotografía y dibujo: se incluyen siempre que se disponga de ellos. Aparecen acompañados por un pie en el que se indica la procedencia.
- Descripción: en este apartado se realiza una breve descripción del epígrafe y del soporte en el que está grabado.
- Bibliografía: recoge la bibliografía empleada para la elaboración de la ficha.

En el caso de las fichas del anexo en el que se recogen las esculturas de Endovéllico éstas cuentan prácticamente con los mismos apartados que las de los anexos de inscripciones, excepto el de *número de registro en Hispania Epigraphica*. En el encabezamiento consta el número de escultura. No se incluye el nombre de la freguesia y concelho donde se encontraron porque todas fueron halladas en São Miguel da Mota (Terena, Alandroal), aunque en el apartado de *lugar de hallazgo* se indica el origen. En el caso de las fichas de los epígrafes sí se incorpora porque algunos de ellos fueron descubiertos en otros lugares, a los que llegaron procedentes de São Miguel da Mota. Cuando las esculturas tienen epígrafes se incluye un apartado específico en el que se desarrolla y en el encabezamiento además se indica el número que tiene el epígrafe en el anexo de inscripciones.



A partir de la clasificación de los datos en los anexos, hemos procedido a la elaboración de una serie de elementos que irán insertos en sus correspondientes capítulos y que contribuirán a la comprensión de la información:

*A) Tablas:* tomando como referencia la información disponible, especialmente la que proporciona la epigrafía, hemos creado una serie de tablas en cada capítulo. Cuando en ellas se hace referencia a los epígrafes estos aparecen con el número que les hemos asignado en sus respectivos anexos.

*B) Figuras:* bajo esta denominación hemos incluido una serie de fotografías, imágenes, gráficos y mapas. En el caso de los gráficos, estos han sido elaborados a partir de la información que proporciona la epigrafía, al igual que los mapas, aunque en estos el registro arqueológico también ha sido determinante.

La creación de estos anexos, tablas y figuras ha sido fundamental a la hora de organizar el registro empírico y poder realizar así la interpretación histórica, partiendo de una información actualizada y sistematizada. Tras la elaboración de estos elementos, el siguiente paso lo constituirá el análisis pormenorizado de toda la información obtenida, dividiendo la casuística en tres capítulos: los Capítulos III y IV dedicados a los cultos locales y el V a las reutilizaciones. En estos capítulos se procederá en primer lugar a un estudio individual de cada caso, sin perder nunca la visión de conjunto, por lo que en el desarrollo de cada uno de ellos se tendrá en cuenta el contexto en el que están insertos, realizándose análisis comparativos con otros casos.

### **III. 5. COROLARIO.**

La casuística que vamos a analizar se extiende por todo el occidente de la Península Ibérica, una región habitada por numerosas poblaciones y etnias que a partir de las fuentes disponibles son muy difíciles de definir y de asociar de forma directa con dicha casuística. No obstante, a pesar de las dificultades y obstáculos, hemos realizado un acercamiento a la información que ofrecen las fuentes grecolatinas sobre estas poblaciones y etnias, fundamentalmente en lo que se refiere a la ubicación de las mismas, para conocer de primera mano la problemática y lograr un mayor conocimiento del contexto en el que se desarrollaron las continuidades.

Antes de abordar el estudio de la casuística ha sido estrictamente necesario proceder a la organización de la información de la forma descrita en el anterior apartado, con el objetivo de condensar los datos y facilitar la búsqueda y comprensión de los mismos. En todo momento hemos partido de una información actualizada, clasificándola en un modelo abierto, susceptible a cambios e incorporaciones de nuevos datos, y de fácil manejo, que no sólo resulta de enorme utilidad para desarrollar nuestro estudio sino también para todos aquellos investigadores que se centren en la temática. La condensación y organización de la información ha sido crucial para poder llevar a cabo la interpretación histórica, en la cual el análisis del contexto geográfico, arqueológico, histórico y social de la casuística es fundamental para comprender el desarrollo del fenómeno de las continuidades religiosas. A la hora de realizarla, emplearemos el marco teórico descrito en el Capítulo I, complementándolo con la aplicación de la metodología descrita, en la que se utilizará además un enfoque biográfico de los sitios, monumentos y estatuaria reutilizados para comprender sus respectivas trayectorias vitales como se ha hecho ya en algunos trabajos recientes (Mañana Borrazás, 2003; Díaz-Guardamino Uribe *et al.*, 2015a). De esta forma, planteamos por primera vez un estudio de conjunto del fenómeno de las continuidades de índole religiosa, abarcando el análisis de los cultos de origen prerromano y de reutilizaciones de sitios, monumentos y estatuaria a través de una selección de casos, en el que se procede a su comprensión en el contexto en el que se desarrollaron, con un planteamiento más amplio, dejando a un lado el encorsetamiento al que tradicionalmente se le ha sometido, y acudiendo a constantes comparaciones con distintas zonas dominadas por Roma, entre ellas el resto de la Península Ibérica.

**CAPÍTULO III.**  
**LOS CULTOS LOCALES (I):**  
**ATAECINA Y ENDOVÉLICO**



### **III. 1. INTRODUCCIÓN.**

La continuidad de cultos locales es un fenómeno que se produce en todo el territorio dominado por Roma y que en la Península Ibérica cobra especial relevancia en su área occidental. Dentro de estos cultos son especialmente relevantes los de Ataecina y Endovélico, en gran medida por el elevado número de epígrafes que testimonian sus respectivos cultos. Como tuvimos ocasión de comentar en el Capítulo II, la epigrafía constituye la principal fuente para conocer los cultos, aunque hay que tener en cuenta el sesgo que presenta en varios aspectos, como en el sociocultural, ya que con ella se vincularían las personas más influenciadas por la cultura latina, lo que se debe en buena medida a que un gran número de inscripciones procedan de colonias o municipios y de sus respectivos territorios, como tendremos ocasión de comprobar en el presente capítulo. Otro sesgo que contiene la epigrafía es el temporal. Las inscripciones de las divinidades que han podido fecharse pertenecen al Alto Imperio. En este hecho tendrían una enorme importancia tanto la paulatina influencia de la cultura latina como el ritmo epigráfico. Pero ambos factores no explican por sí solos qué sucedió o qué llevó a las poblaciones ibéricas a continuar desarrollando sus prácticas rituales y adorar a sus dioses tras la conquista y colonización romana. Éstas son las cuestiones principales sobre las que gira nuestra investigación y a través del análisis de la casuística que sobre las continuidades religiosas hay disponible debemos tratar de darle respuesta. Es precisamente ahí donde reside una de las novedades de nuestro trabajo, en analizar esta casuística a través de la óptica postcolonial prestando especial atención al contexto histórico y social, ya que en el caso de los cultos de divinidades locales, que son las continuidades que vamos a analizar en este capítulo y en el siguiente, los principales estudios sobre el tema se han centrado en la etimología de los teónimos y en la clasificación de las divinidades según esta etimología o los atributos que en algunas ocasiones les acompañan. Además estos cultos han sido considerados tradicionalmente como “pervivencias residuales” y como cultos “indígenas” en los que parece que la conquista no tuvo ninguna influencia. Ante esta perspectiva debemos tener siempre presente que los cultos se documentan en el Alto Imperio y que tal y como los conocemos son un producto del contacto colonial, en el que es imposible desligar los rasgos de origen ibérico y los de origen extrapeninsular.

A pesar de las dificultades que presentan las fuentes podremos constatar cómo en los inicios del Imperio tuvo lugar la cristalización de una nueva sociedad, fruto de la conquista y colonización, pues ambos fenómenos habrían afectado a todos los ámbitos

de la vida de los pueblos ibéricos –entre ellos, sus manifestaciones religiosas- pero atañerían también a las poblaciones extranjeras que se asentaron en la Península. El contacto entre ambos grupos de población hubo de ser multidireccional (Mattingly, 1997a: 9), y su producto sería una sociedad tremendamente compleja e híbrida (Freeman, 1993: 444), como complejas e híbridas serían también sus manifestaciones culturales y religiosas. Entre estas manifestaciones se encuentran las que componen la casuística que analizaremos en la presente Tesis Doctoral y que abarca los cultos de divinidades de origen ibérico y las reutilizaciones de sitios, monumentos y estatuaria.

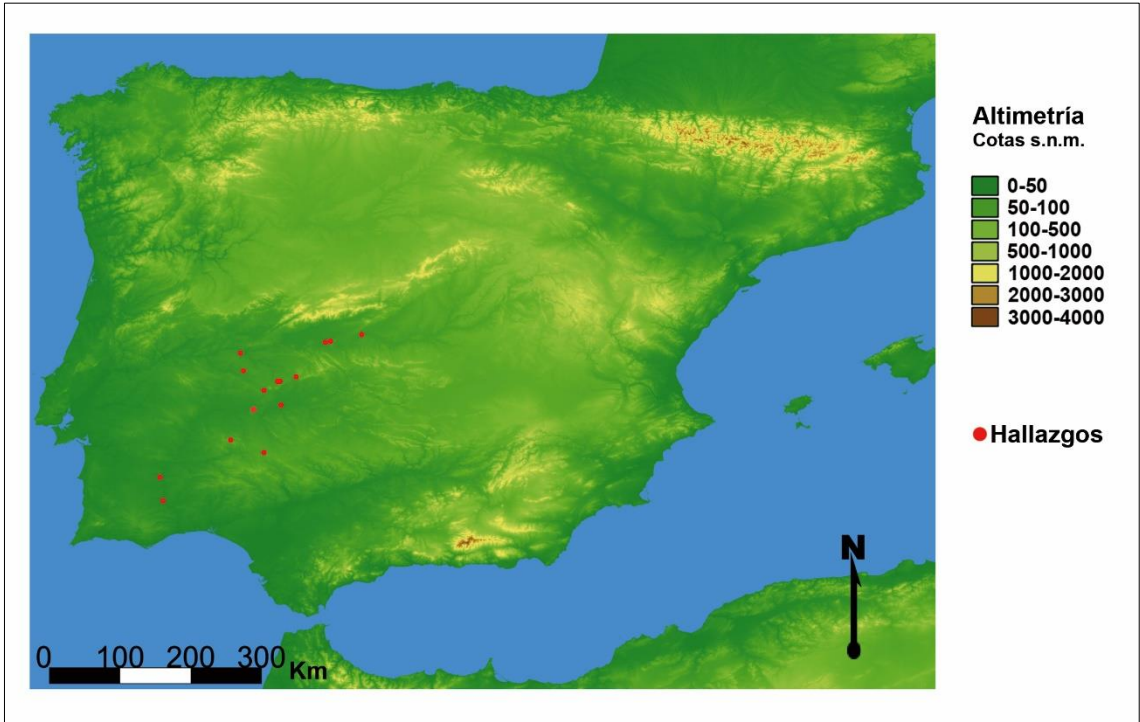
Para comenzar dicho análisis, este primer capítulo dedicado a la casuística tiene como objetivo el estudio de los cultos de Ataecina y Endovélico, que son las divinidades, femenina y masculina, que disponen de más ofrendas documentadas en su honor en toda la Península. A pesar de que ambas deidades divergen en ciertas cuestiones como en la distribución geográfica de sus respectivos cultos (el de Ataecina se documenta en un área extensa y el de Endovélico en un solo enclave) coinciden en que son divinidades de carácter ctónico en cuyos cultos se emplean una serie de epítetos para denominarlos. Es por todo ello que resulta interesante realizar en primer lugar un análisis comparativo de los dos cultos más importantes, y con posterioridad compararlos con el resto de cultos que estudiaremos en el siguiente capítulo, para comprobar los efectos de la conquista y colonización romana en la sociedad peninsular y su religiosidad.

### **III. 2. ATAECINA.**

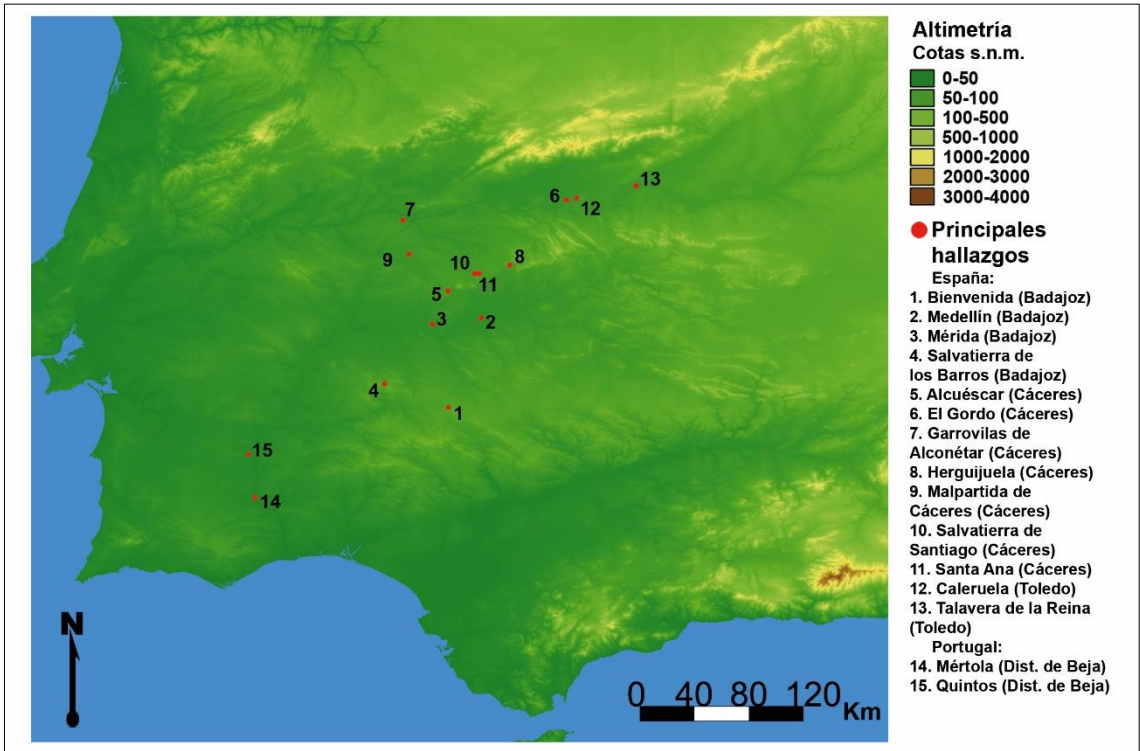
#### **III. 2. 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CULTO.**

Los 41 epígrafes en los que se documenta el culto de Ataecina se distribuyen por las provincias españolas de Badajoz (Bienvenida, Medellín, Mérida y Salvatierra de los Barros), Cáceres (Alcuéscar, El Gordo, Garrovillas de Alconétar, Herguijuela, Malpartida de Cáceres, Salvatierra de Santiago y Santa Ana) y Toledo (Caleruela y Talavera de la Reina), el distrito portugués de Beja (Mértola y Quintos) (Figs. 5 y 6) y en Cerdeña (Fordongianus). Los núcleos donde se han hallado más de una o dos inscripciones votivas son Mérida (con 6 epígrafes), Santa Lucía del Trampal (con 15) y Malpartida de Cáceres (3). La provincia romana en la que más epígrafes votivos se han

documentado es Lusitania, donde se localizan 38 de ellos, lo que supone el 92,68 % de las inscripciones.



**Figura 5.** Núcleos de la Península Ibérica en los que se han hallado epígrafes relacionados con Ataecina.



**Figura 6.** Núcleos de la Península Ibérica en los que se han hallado los epígrafes relacionados con Ataecina (detalle).

El epígrafe de Fordongianus (Cerdeña) se ha puesto en relación con la presencia de una *cohors lusitanorum* en la isla, a la que pertenecería su dedicante, *Serbulus*, que tendría origen ibérico (Abascal Palazón, 1995: 89; García-Bellido García de Diego, 2001: 61; Mastino, 2005: 297).

Dentro del ámbito peninsular, la extensión del área de culto es muy significativa, más si tenemos en cuenta que Ataecina fue en origen diosa tutelar de la ciudad de *Turobriga*. Las divinidades autóctonas, aparte de Ataecina, que cuentan con apelativos locales y cuyos testimonios sobrepasan las fronteras de su lugar de origen son escasos: *Lacipaea* y *Bandua Roudaeco* (Olivares Pedreño, 2003: 306). La documentación del culto de Ataecina en un área tan extensa ha llevado a investigadores como J. C. Olivares Pedreño a barajar la posibilidad de que tal circunstancia se deba a los movimientos de población que conllevó la conquista romana, concretamente la fundación de *Augusta Emerita*, la capital de la provincia lusitana, en el año 25 a.C. (Edmondson, 2004: 322). Este autor sitúa además a *Turobriga*, la ciudad en la que se habría gestado el culto de la diosa, en las delimitaciones catastrales de la capital provincial, señalando que la distribución de los lotes de tierra entre los veteranos asentados fue un factor determinante para que muchos de los fieles tuvieran que emigrar de sus predios (Olivares Pedreño, 2002-2003: 213; 2003: 308). Pero esta teoría puede ser discutida, fundamentalmente por la ubicación de *Turobriga*, como veremos más adelante. Es evidente que la conquista y colonización trajeron consigo repartos de tierra y movimientos de población (Edmondson, 2004: 322), que pudieron haber influido en la movilidad del culto, pero también hay que tener en cuenta que las cuencas del Guadiana y del Guadalquivir presentan ciertos paralelismos culturales desde la Edad del Bronce, como por ejemplo las estelas de guerrero, por lo que quizá el culto era ya conocido más allá de su ciudad de procedencia antes de la colonización.

Desde J. Leite de Vasconcelos se ha venido defendiendo la extensión del culto de Ataecina por otras áreas como el valle del Guadalquivir, tomando como referencia inscripciones dedicadas exclusivamente a Proserpina (Vasconcelos, 1905: 154-157). En el texto de una de ellas, procedente de Castilblanco de los Arroyos (Sevilla), puede leerse *Proserpina sancta* (*CIL II*, 1044). A este epígrafe se le han sumado otros dos de Alcalá del Río (Sevilla), en los que se hace referencia a Proserpina y a una *Sancta Dea* (*CILA V*, vol. II: 237-238; González Fernández, 1982: 161; Mora Vicente, 2007: 215). En nuestra opinión, una vinculación entre estos testimonios y Ataecina es prácticamente inviable, pues en las dos primeras inscripciones sólo se hace mención a la divinidad



grecorromana y en la segunda el empleo de estos epítetos no sigue la secuencia tradicional que suelen llevar cuando acompañan al teónimo (*Dea Sancta*) (Abascal Palazón, 1995: 82), pese a que estos elementos no son exclusivos de esta deidad. Aunque hemos incluido en nuestro repertorio -no sin cautela- otros epígrafes en los que sólo aparecen los epítetos -que por la zona de procedencia pueden relacionarse con Ataecina- no podemos hacer lo mismo con las inscripciones de Alcalá y Castilblanco, lugares en los que no se ha documentado ninguna inscripción en honor a la diosa local.

Hemos descartado también seis aras encontradas en territorio portugués que J. Leite de Vasconcelos incluyó entre las dedicaciones a Ataecina y en las que, como en uno de los casos anteriores, sólo consta el nombre de Proserpina (Vasconcelos, 1905: 154-157).

De las 41 inscripciones 36 proceden de ciudades con la categoría de colonia o municipio y de sus respectivos territorios: las colonias de *Augusta Emerita* (Mérida, Badajoz), *Metellinum* (Medellín, Badajoz) y *Pax Iulia* (Beja); y los municipios de *Aquae Ypsitanae/Forum Traiani* (Fordongianus, Cerdeña), *Caesarobriga* (Talavera de la Reina, Toledo) y *Myrtilis Iulia* (Mértola, Beja). En este recuento se han incluido las inscripciones procedentes de Malpartida de Cáceres por su cercanía con la colonia de *Norba Caesarina* (Cáceres) (a unos 10 km. aproximadamente), a cuyo *territorium* podría pertenecer, y también las de Herguijuela (Cáceres), Salvatierra de Santiago y Santa Ana, enclaves próximos al municipio de *Turgalium* (Trujillo, Cáceres), del que distan entre 15 y 22 km. Es decir, el 87,8 % de las dedicaciones de Ataecina proceden de ámbitos notablemente influenciados por la cultura latina. En estas ciudades el culto de las divinidades romanas y orientales estaba muy presente, de hecho en ciudades como *Pax Iulia*, donde encontramos documentados los cultos de Apolo, Cibeles, Juno, Juventas, Mitra, la Salud y Serapis, la única deidad local atestiguada es Ataecina. Una situación similar se produce en *Metellinum* donde se documentan los cultos de Ceres y Júpiter, siendo Ataecina la única divinidad local. *Augusta Emerita* es el núcleo que concentra mayor número de epígrafes en los que se nombra a Ataecina, si tenemos en cuenta que a las seis inscripciones halladas en la ciudad se les pueden añadir las 15 de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres), debido a que esta zona pudo pertenecer al *territorium* de la capital provincial (Abascal Palazón, 1995: 102). En ella, aparte de Ataecina, encontramos documentadas otras tres divinidades locales: *Sigerio Stillifero*, *Edigenio Domenico* y *Lacipaea*. Pero también existen dedicaciones a divinidades foráneas como Cibeles, Juno, Júpiter, Marte, Mitra o Venus. En el caso de Proserpina,

en los dos únicos epígrafes en que aparece mencionada es sincretizada con Ataecina. En *Caesarobriga* se han documentado los cultos de divinidades extrapeninsulares como Júpiter, *Liber Pater* y las Ninfas, y también de deidades locales, como Aricona y Urilouco. Como hemos comentado, las localidades de Herguijuela, Salvatierra de Santiago y Santa Ana podrían pertenecer al municipio de *Turgalium*, en el que se registran diversos cultos foráneos, entre ellos los de Bellona, Júpiter, Liber, Libera y Marte, y también locales, como los de Nabia y Neto. En el primero de estos lugares se documentan los cultos de Bellona, Júpiter y Libera, y en Salvatierra de Santiago los de Júpiter, Mercurio *Coluali*, Victoria y la diosa local Erbina, que analizaremos en el Capítulo IV. En el último de estos enclaves se atestigua el de Bellona.

En cuanto al contexto arqueológico en el que se descubrieron los epígrafes, éste se desconoce en la mayoría de los casos. Dos de los soportes de estas inscripciones son figurillas de bronce en forma de cabritas que aparecieron en la Dehesa de Zafrilla, a 3 km. de Malpartida de Cáceres, junto al camino antiguo de la localidad de Arroyo de la Luz (Fita Colomé, 1885: 430; Ferrer Soler, 1948: 289; Álvarez Sáenz de Buruaga, 1968: 829). En esta misma localidad se documentó también una de las estelas<sup>7</sup> y varios yacimientos romanos, como las *villae* de Bencáliz y Matallana, restos de cerámica antigua y varias inscripciones funerarias latinas. Además, se ha constatado la existencia de un santuario rupestre de la Segunda Edad del Hierro posiblemente reutilizado en la Antigüedad (Correia Santos, 2015: 139-148). Este lugar también cuenta con restos de un poblado calcolítico y los dólmenes de la Higuera e Hijadillas (Acedo Fernández, 2006: 143). Todo ello pone de manifiesto la existencia de un área con una importante connotación simbólica que se extiende a lo largo de un amplio período de tiempo.

Algunos de los soportes fueron reutilizados en construcciones realizadas en períodos posteriores a la Antigüedad, entre las que destacan las ermitas de Santa Lucía de Salvatierra de los Barros (Badajoz) y la de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres). Por su parte, la *defixio*<sup>8</sup> fue encontrada en el embalse de Proserpina de Mérida. Sin embargo, como bien expuso J. Álvarez Sáenz de Buruaga, el hecho de que en el siglo XVIII la lápida se encontrara en la parte posterior de la presa no significa que ése fuese el lugar en el que se ubicó originariamente en época romana, debido a que el lavadero de lanas que se sitúa en esa parte fue realizado en un período muy posterior. La pieza además tiene un canto en bisel que tampoco es contemporáneo a su fabricación y

---

<sup>7</sup> Inscripción nº 31 del Anexo A.

<sup>8</sup> Inscripción nº 5.

que es fruto de su aprovechamiento posterior (Fig. 14). No se conoce el verdadero lugar al que perteneció en su día, aunque éste debería ser una zona próxima al embalse (Álvarez Sáenz de Buruaga, 1957: 245). Otras inscripciones halladas en contextos relacionados con el agua son la estela dedicada por *Serbulus* y el ara de *Sentius Marsus*<sup>9</sup>. La estela fue encontrada en las termas de *Aquae Ypsitanae/Forum Traiani* (Fordongianus, Cerdeña), donde se documenta también el culto de ninfas salutíferas y de Esculapio, por lo que quizá el fiel cumplió su promesa en un lugar en el que se realizaban ofrendas a divinidades que compartían ciertas características con Ataecina, como podía ser una vertiente salutífera (García-Bellido García de Diego, 2001:62; Mastino, 2009: 297). El ara de *Sentius Marsus* (Fig. 22) fue hallada junto al Camino del Palo y al acueducto de Las Abadías de la capital de la Lusitania. También en este lugar, concretamente en la piscina del *frigidarium* de la villa de Las Abadías, se encontró, en el transcurso de unas excavaciones efectuadas en 2007, un ara dedicada a Proserpina. Existen otras aras en honor a esta divinidad vinculadas a entornos acuáticos tanto en Mérida como en Portugal (Méndez Grande, 2010: 15).

Muchas de las dedicaciones se han encontrado de forma aislada por lo que parecen responder a la voluntad de cumplir un voto privado y no a la extensión del culto a otras áreas, como sería el caso del exvoto de Fordongianus (Rojas Gutiérrez, 2016: 14). Tomando como referencia los diversos presentes, que son objetos por lo general toscos y de una calidad más bien baja, así como el hecho de que muchos de ellos se hayan vinculado a cursos de agua o caminos, puede llegarse a pensar que, aunque pudiesen existir santuarios en determinados puntos, es posible que muchas de las ofrendas se depositaran en sitios significativos e importantes para las poblaciones próximas, “lugares sagrados” que no contaban con edificaciones de envergadura que hayan podido ser detectadas arqueológicamente, quizá en un plano semejante al de los menhires y las estelas del suroeste, las cuales poseían una importantísima conexión con el paisaje, ya que entre las funciones que se les han atribuido destaca la de servir como posibles marcadores territoriales (Galán Domingo, 1993; García Sanjuán, 2006: 149).

Por otra parte, cabe la posibilidad de que los exvotos fuesen depositados en santuarios dedicados a la divinidad. Algunos enclaves señalados como posibles lugares en los que pudo haber un santuario son Mérida, Elvas, Quintos (Vasconcelos, 1905: 161), Dehesa de Zafrilla en Malpartida de Cáceres y Dehesa El Palacio en Herguijuela

---

<sup>9</sup> Inscripciones nº 41 y nº 8.

(Abascal Palazón, 1995: 94; Acedo Fernández, 2006). Sin embargo, la aparición de un exvoto no es un argumento determinante para defender la existencia de un santuario en el lugar del hallazgo, ya que los presentes, principalmente los que se han encontrado de forma aislada como por ejemplo los de Caleruela y Fordongianus, pueden deberse a una devoción individual. El caso de Mérida es particular, pues en ella se han descubierto diversas ofrendas entre las que destaca la *defixio* ejecutada sobre una placa marmórea, lo que podría indicar que fue realizada para ser expuesta en un posible santuario (Versnel, 2010: 281; Tomlin, 2010: 249; Marco Simón, 2011: 50), situación que encajaría con los contextos deposicionales habituales en este tipo de prácticas (Faraone, 1991: 17; Ogden, 1999: 15). Pero de todos los núcleos en los que se han hallado exvotos en honor a Ataecina el de Santa Lucía del Trampal es el que cuenta con más argumentos a su favor para haber albergado un santuario o recinto sagrado debido a la gran concentración de ofrendas.

### **III. 2. 1. 1. Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres).**

La ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) (Figs. 7, 8, 9, 10, 11) y su entorno ha proporcionado el conjunto de epígrafes más numeroso dedicado a Ataecina. En total, son 15 las inscripciones (36, 58 % de los epígrafes relacionados con la diosa) halladas en este enclave cacereño situado en una zona de dehesa a 4 km. de la Vía de la Plata y a media ladera de la sierra de Monesterio o pico Centinela, en el extremo oriental de la sierra de San Pedro. Próximos a Santa Lucía se localizan además los restos de la ermita de Santiago, posiblemente de época visigoda, la cual fue desmontada para reutilizar el material en la restauración de la iglesia de Alcuéscar; y el yacimiento tardorromano de San Jorge, del que se desconoce su tipología, a pesar de que ha proporcionado materiales como escoria, fragmentos de cerámica romana tardía y restos de muros demolidos (Caballero Zoreda y Sáez Lara, 1999: 22). La ermita de Santa Lucía fue descubierta en 1980 por J. Rosco y L. Téllez en un estado ruinoso, debido a que tras los procesos desamortizadores decimonónicos se convirtió en un inmueble agrícola acogiendo todo tipo de actividades relacionadas con este sector, sufriendo su estructura un gran declive.

Mucho se ha especulado sobre la fecha de construcción del edificio. Los primeros estudios sobre el terreno barajaron la posibilidad de que la obra se ejecutara en

el siglo VII d.C., sobre los restos de un primitivo santuario “indígena romanizado” (Caballero Zoreda, 1987: 65; Rosco Madruga y Salas Martín, 1993: 63). Esta hipótesis se fundamenta en la existencia de restos de edificaciones anteriores de fecha indeterminada, concretamente “una fosa de construcción, vaciada antes de la erección de la iglesia, que atraviesa el centro de los ábsides en dirección N-S y un cimiento también previo, de dirección ligeramente oblicua a la fosa anterior” (Caballero Zoreda y Sánchez Santos, 1990: 446) (Fig. 12). Investigaciones posteriores han retrasado la fecha de construcción hasta los siglos VIII y IX d.C., al ser la de Lucía una advocación tardía (Caballero Zoreda y Sáez Lara, 1999: 18).



**Figura 7.** Vista lateral de la Ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres).  
Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.

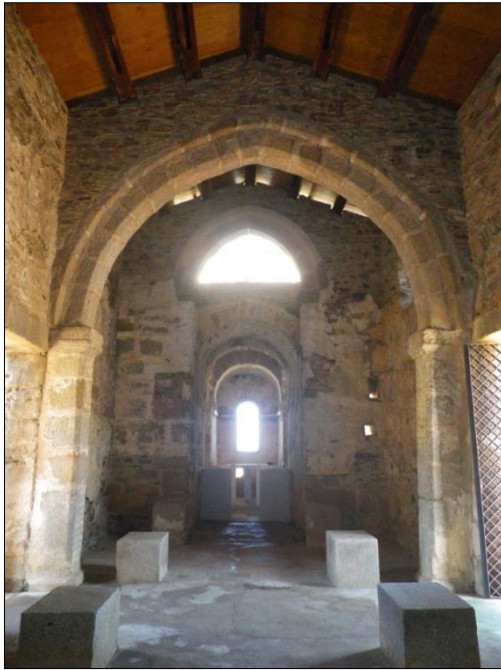




**Figura 8.** Vista lateral de la Ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres).  
Fotografía: Leonardo García Sanjuán.



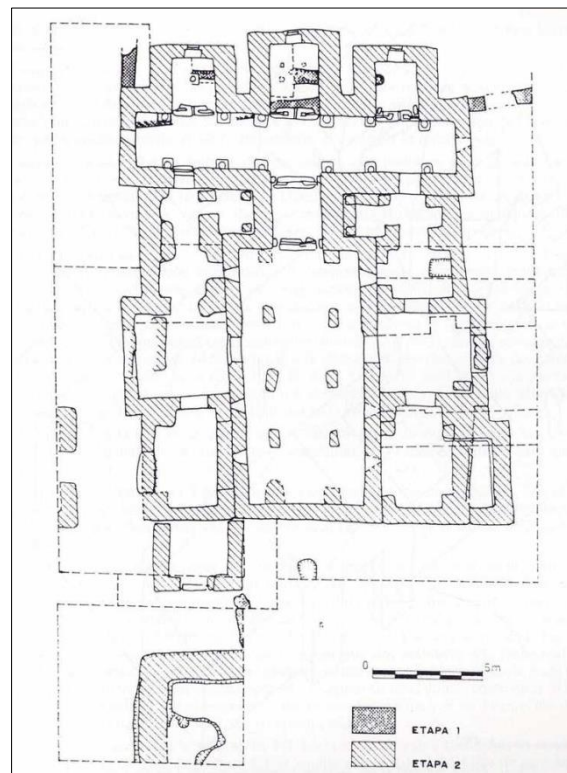
**Figura 9.** Vista trasera de la ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres).  
Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.



**Figura 10.** Vista interior (nave central) de la ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres). Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.



**Figura 11.** Vista interior (crucero) de la ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres). Fotografía: Leonardo García Sanjuán.



**Figura 12.** Plano de la ermita de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) en el que se destacan dos momentos constructivos: con la primera etapa se corresponden los restos previos a la edificación de la ermita, mientras que la estructura de ésta se encuadra dentro de la segunda etapa. Fuente: Caballero Zoreda *et al.*, 1991: 503.

Las excavaciones efectuadas en Santa Lucía desde 1984 dirigidas por L. Caballero Zoreda (Caballero Zoreda y Rosco Madruga, 1988; Caballero Zoreda *et al.*, 1991) sacaron a la luz una colección de 50 monumentos de la Antigüedad tallados en granito y de naturaleza votiva y funeraria. De estas piezas, 21 son votivas, estando 15 de ellas consagradas a Ataecina –lo que supone el 71,42 % de los monumentos votivos y el 30 % del total, una a los Lares Viales, una a Júpiter y otras cuatro a una divinidad que no se ha podido determinar debido a la fragmentación de los epígrafes. A estas 21 piezas votivas hay que sumarles dos de naturaleza dudosa, ocho de carácter funerario y 19 anepígrafas -38 % del total de monumentos hallados- que, o bien no conservan el texto, o bien éste se desconoce al estar aún empotradas en la estructura del edificio. Entre ellas hay 13 aras, tres estelas y tres *cupae*.

El material se descubrió tanto reutilizado en la construcción del edificio -28 de los monumentos, es decir el 56 %- como disperso en sus inmediaciones -22 piezas, el 44 %. En lo que respecta a las ofrendas en honor a Ataecina, siete de ellas fueron encontradas formando parte de la estructura de la ermita<sup>10</sup>, una reutilizada en una casa adosada en el s. XIX a la misma<sup>11</sup>, dos empotradas en la cerca oriental<sup>12</sup> y otra en la occidental<sup>13</sup>, una formando parte de una tumba en la ladera del Cerro de San Jorge<sup>14</sup>, lugar que presta su nombre al yacimiento tardorromano anteriormente mencionado (Caballero Zoreda y Rosco Madruga, 1988: 240; Abascal Palazón, 1995: 37); una en un molino localizado al suroeste de Santa Lucía, llamado la “molineta”<sup>15</sup>; una en los alrededores de la ermita<sup>16</sup> y otra de la que, aunque procede de este enclave, se desconoce el lugar exacto de su hallazgo<sup>17</sup>. Según L. Caballero Zoreda, el material disperso podría proceder del desmontaje de algunos de los muros de las ermitas de Santa Lucía y de Santiago, señalando que su origen podría situarse en un asentamiento romano que no se ubicaría muy lejos de ambas ermitas, como por ejemplo el yacimiento de San Jorge, o bien que procedería del mismo sitio en el que se emplaza la ermita de Santa Lucía (Caballero Zoreda y Rosco Madruga, 1988: 241; Caballero Zoreda *et al.*, 1991: 508).

---

<sup>10</sup> Inscripciones nº 10, nº 12, nº 16, nº 20, nº 22, nº 23 y nº 24.

<sup>11</sup> Inscripción nº 11.

<sup>12</sup> Inscripciones nº 17 y nº 19.

<sup>13</sup> Inscripción nº 21.

<sup>14</sup> Inscripción nº 15.

<sup>15</sup> Inscripción nº 18.

<sup>16</sup> Inscripción nº 13.

<sup>17</sup> Inscripción nº 14.



Debido a la gran concentración de ofrendas en honor de Ataecina puede llegar a pensarse en la existencia de un santuario -que no tendría por qué implicar grandes estructuras constructivas- o un simple témenos, en el mismo lugar en el que se emplaza Santa Lucía del Trampal o en una zona próxima (Abascal Palazón, 1996: 280; Caballero Zoreda y Rosco Madruga, 1988: 241; Caballero Zoreda *et al.*, 1991: 510; Encarnação, 2009: 470; García-Bellido García de Diego, 2001: 60; Olivares Pedreño, 1999: 107). Pudo darse el caso de que los altares empleados en la construcción de la ermita cristiana fueran traídos de algún paraje cercano, como en el caso de las estelas funerarias que, según J. M. Abascal Palazón, podrían proceder de “Las Torrecillas”, por comparativa tipológica con un ejemplar hallado en dicho lugar (Abascal Palazón, 1995: 79).

Aunque la mayor parte de las dedicaciones votivas son en honor de Ataecina, no debemos olvidar que existen monumentos ofrendados a otras divinidades: dos de ellos a dioses itálicos como Júpiter o los Lares Viales -aunque sobre estos últimos se ha barajado la posibilidad de que se hubiesen asimilado a divinidades locales (Portela Filgueiras, 1984), y cuatro a una o varias deidades que no han podido determinarse. La existencia de estas dedicaciones a los Lares y a Júpiter, una de las principales divinidades del panteón romano, no es incompatible con el hecho de que pudiera haber habido un santuario o témenos dedicado a Ataecina, más bien es una muestra de la complejidad cultural y religiosa de la sociedad de este lugar durante la dominación romana. Por otra parte, la presencia de un epígrafe a los Lares Viales no es extraña en un lugar como El Trampal, ya que estas divinidades se encuentran relacionadas con las vías de paso, los cruces de camino y los viajeros (Armada Pita y Martín Seijo, 2005: 134), y dicho enclave goza de una importantísima conexión con el paisaje circundante, ubicado a tan sólo 4 km. de la Vía de la Plata y en una altura eminente en el punto en el que limitan los *territoria* de cuatro *civitates*: *Augusta Emerita*, *Metellinum*, *Turgalium* y *Norba Caesarina* (Marco Simón, 2009: 204). Esta conexión paisajística de El Trampal es muy similar a la de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de Narros del Puerto (Ávila), enclave en el que se documenta el culto de Ilurbeda, una de las divinidades que analizaremos en el Capítulo IV, y también el de Júpiter y los Lares. En cualquier caso, la documentación de 50 monumentos de naturaleza votiva o funeraria de la Antigüedad deja patente el carácter sacro de El Trampal en dicho período, sacralidad que se prolongará a lo largo de los siglos bajo advocaciones distintas.

El horizonte temporal del material descubierto en este enclave abarcaría desde el siglo I hasta el siglo III d.C. Las aras dedicadas a Ataecina parecen tener una cronología

algo más limitada, concretamente entre los siglos II y III d.C. (Abascal Palazón, 1995: 76-78). Debido a que hay inscripciones de esta diosa halladas en otros lugares, como las de Garrovillas de Alconétar (Cáceres)<sup>18</sup> y Caleruela (Toledo)<sup>19</sup>, fechables en el siglo I d.C., llama la atención que el conjunto de Alcuéscar pertenezca a un horizonte cronológico más tardío, situación que podría tener varias explicaciones. Por una parte, en los centros de culto es frecuente que se lleven a cabo limpiezas de material para que las nuevas ofrendas tengan cabida (Abascal Palazón, 1995: 66). Pero también podría haberse dado la circunstancia de que durante la primera centuria de nuestra era no se le rindiera culto a Ataecina en El Trampal. Este es uno de los motivos por el que resulta complicado aceptar la tesis defendida por J. M. Abascal Palazón de ubicar *Turobriga* -lugar de origen del culto, según puede deducirse de la forma de nombrar a la divinidad (Tab. 2)- en El Trampal o en sus inmediaciones (Abascal Palazón, 1995; 1996), debido al lapsus temporal entre las primeras dedicaciones conocidas y las descubiertas en este lugar, las cuales, según el mismo autor, se fechan a partir de bien entrado el siglo II d.C. hasta los inicios del siglo III d.C. Sin embargo, la cuestión de *Turobriga* es tan espinosa que merece un apartado propio como el que comenzaremos a continuación.

### III. 2. 1. 2. *Turobriga*.

Una de las principales características de Ataecina es su vinculación con *Turobriga*, manifestada a través del empleo de la fórmula *turobrig-* presente en numerosas dedicaciones con algunas variantes (Tab. 2), lo que ha provocado que se la interprete como diosa tutelar de dicha ciudad (González Fernández, 1993: 273; Abascal Palazón, 1995: 94; Olivares Pedreño, 2002: 248-249). Esta denominación será tratada en un apartado junto a otros epítetos que suelen acompañar a su nombre. Nos centraremos por tanto, en la presente sección, en la ubicación del enclave.

La cuestión sobre el emplazamiento de *Turobriga* es una de las más controvertidas junto a la etimología del nombre de la divinidad, suscitando un apasionado y amplio debate, como comprobaremos a continuación. La mayoría de los investigadores se decantan por situarla en la Beturia Céltica, siguiendo la *Historia Natural* de Plinio (III, 14), y allá donde se hayan encontrado dedicaciones a Ataecina.

---

<sup>18</sup> Inscripción nº 26.

<sup>19</sup> Inscripción nº 37.

En el territorio que se ha asociado con la Beturia Céltica se han señalado distintos puntos en los que podría localizarse. Entre ellos, el que ha cobrado mayor relevancia es el de *Arucci* identificado con Aroche, al norte de la provincia de Huelva. J. Leite de Vasconcelos situaba *Turobriga* en las proximidades de *Arucci*, basándose en una inscripción hallada en los contornos de esta población onubense y en la que aparece *Baebia Crinita*, quien se denomina “sacerdotisa turobrigense” (*CIL II*, 964; Vasconcelos, 1905: 158).

E. Albertini, tratando de encontrar una explicación a la mención anómala de *Turobriga* entre *Arucci* y *Lastigi*, que rompe el orden alfabético en que aparecen los topónimos en la obra de Plinio, barajó la posibilidad de que *Arucci* y *Turobriga* constituyeran una misma *civitas*. La identificación de *Arucci* con Aroche quedaría atestiguada por la lápida conmemorativa de una dedicación protagonizada por la *civitas Aruccitana* (*CIL II*, 963; Albertini, 1923: 87). A su vez, el epígrafe de *Baebia Crinita*, citado unas líneas más arriba, era utilizado como base para su teoría de la identidad administrativa de *Arucci* y *Turobriga*. Al quedar de esta manera el centro primigenio ubicado en la Bética occidental sugirió la posibilidad de que hubiera dos ciudades con el mismo nombre: *Arucci Turobriga* en Huelva y *Turobriga* en Lusitania, siendo ésta última el núcleo originario del culto de la divinidad.

De una forma similar, J. Fragoso de Lima postuló la existencia de dos *Arucci*: *Arucci Vetus*, que se correspondería con la actual Aroche, y *Arucci Nova* que sería la actual Moura (Beja) cercana a Corte de Messangil, lugar del que procede una inscripción funeraria que hace mención a un *[Tu]rubrige[n]sis* y que se identificaría con la *mansio Arucci* del Itinerario de Antonino, en la vía de *Pax Iulia* a Itálica (Fragoso de Lima, 1951: 184; Cerrillo Martín de Cáceres *et al.*, 1990: 57; *HEp* 6, 1996: 1029).

El epígrafe en el que se hace mención a la *civitas Aruccitana* fue descubierto en las cercanías de Aroche y trasladado a Moura en el siglo XVI, siendo su restitución muy compleja. Para T. Mommsen el texto completo sería: *[Iu]liae Agrippina[e] divi Caludi]/Cae[sa]ris Aug(usti) German[ici]/matri Aug(usti) n(ostri)/civitas Aruccitana* (*CIL II*, 963). La duplicación del topónimo *Arucci* podría ser producto de una lectura errónea o quizá intencionada del mismo, pues existen otras posibilidades para interpretar el final de la línea tres, como por ejemplo *Aug(usti) n(ostri)* (*CIL II*, 963) o bien *Aug(ustae) n(ostrae)* (Sillières, 1988: 85) en lugar de *N(ova)/civitas Aruccitana*, como se ha venido defendiendo desde finales del siglo XVI con A. de Resende (Abascal Palazón, 1995: 98).

Tratando de conciliar estas teorías L. García Iglesias identificó *Turobriga* con la *Arucci* portuguesa (García Iglesias, 1971: 99).

Ya en las últimas décadas del siglo XX cobran mayor fuerza las hipótesis fundamentadas en el registro arqueológico. En esta línea destacan los trabajos de J. M<sup>a</sup> Luzón Nogué, quien situó *Arucci* en Aroche y a *Turobriga* en el cercano llano de San Mamés a partir del hallazgo del podio de un templo (Luzón Nogué, 1975: 306). Sin embargo, la actual ciudad de Aroche no cuenta con restos arqueológicos de la Antigüedad, aunque en sus proximidades existen importantes yacimientos como los de San Mamés y Fuente Seca. Precisamente, en San Mamés, aparte del podio, se halló un fragmento de tubo de plomo en el que aparecen las letras *MTF*, cuya interpretación ha sido *M(unicipium) T(uobrigense) F(ecit)*, lo que ha llevado a J. González Fernández a ubicar *Turobriga* en ese mismo lugar (González Fernández y Pérez Macías, 1986: 262; González Fernández, 1993: 276). Investigaciones arqueológicas sobre la zona realizadas con posterioridad afirmaron la ubicación de *Turobriga* en San Mamés planteando además una posible correspondencia entre *Arucci* y Fuente Seca (Campos Carrasco y Bermejo Meléndez, 2007). Sin embargo, la interpretación de las letras *MTF* ha sido puesta en duda y relacionada con las iniciales del nombre de un *plumbarius* (Pérez Macías, 2006: 84-85), lo que a su vez ha provocado que la hipótesis de la existencia de un *Municipium Turobrigense* en San Mamés pierda consistencia. Los estudios más recientes han optado por una vía intermedia: la de ubicar *Arucci* en San Mamés, lugar en el que se produciría un fenómeno de sinecismo a través del cual a la *civitas Aruccitana* se agregarían otras entidades del entorno como *Turobriga* (Campos Carrasco y Bermejo Meléndez, 2013). Por otra parte, todas estas nuevas investigaciones han expuesto que esta *Turobriga* no sería la sede prístina del culto de Ataecina -pues no se han localizado epígrafes en su honor en la zona- sino una ciudad homónima, situando la *Turobriga* de Ataecina de nuevo en Lusitania (Pérez Macías *et al.*, 1997: 197; Campos Carrasco *et al.*, 2000: 118). El hecho de que no se hayan encontrado objetos culturales relacionados con Ataecina en la zona no quiere decir que su culto no pudiese haber nacido allí, pues surgiría en una época previa a la conquista y colonización romana en la que el culto no se había visto influenciado aún por los hábitos culturales latinos que implicasen un monumento y una inscripción (Rojas Gutiérrez, 2016: 15). Si, como afirman estos estudios, la fundación de la *civitas Aruccitana*, hasta la que se trasladan diversos asentamientos de la zona, se fija en época julio-claudia tras la reorganización del territorio que lleva a cabo el estado romano (Pérez Macías *et al.*,

1997: 204; Campos Carrasco y Bermejo Meléndez, 2013: 122), es posible que el culto de Ataecina surgiera en la *Turobriga* primitiva y no en la de San Mamés (Rojas Gutiérrez, 2016: 15), sin necesidad de buscarla en Lusitania a través de la duplicación de topónimos, sistema en el que hasta ahora no puede incluirse a *Turobriga*.

En otro orden de cosas, estudios sobre las fórmulas de denominación personal han demostrado cómo en la Hispania Céltica el uso epigráfico consistente en mencionar la *civitas* del individuo por medio de un adjetivo en *-ensis* se produce cuando se encuentra o muere fuera de la misma. Esta conclusión es la que ha llevado a R. López Melero a descartar a Aroche y Corte de Messangil a la hora de situar *Turobriga*, lanzando una hipótesis novedosa al respecto: localizarla en Bienvenida (Badajoz), donde se ha encontrado una dedicación a Ataecina, lugar que encajaría además con el territorio que se ha venido asociando con la Beturia Céltica (López Melero, 1986: 106).

Los hallazgos epigráficos han sido empleados para situar la ciudad allá donde han aparecido, casi siempre en la Extremadura española, tratando de afirmar así el supuesto origen lusitano de la diosa (Abascal Palazón, 1995: 99). Entre las teorías más llamativas destacan, aparte de la de Bienvenida, las que tratan de emplazarla en Cabeza del Buey (Badajoz) (Mélida y Alinari, 1925-1926: 451; García y Bellido, 1958: 155), Cancho Roano (Badajoz) (Maluquer de Motes, 1981: 280), en las cercanías de Mérida (Tovar Llorente, 1974: 173), en Torre de Santa María (Cáceres) (Monsalud, 1897: 487) o en Augustóbriga (Talavera la Vieja, Cáceres) (García-Bellido García de Diego, 2001: 65). Pero sin duda la más importante es la hipótesis, ya mencionada en el apartado anterior, que propone localizar *Turobriga* en El Trampal o en sus inmediaciones, como el paraje de “Las Torrecillas” (Abascal Palazón, 1995; 1996). El único obstáculo que se ha destacado es la probabilidad de que el área de Alcuéscar perteneciera al *territorium* de *Emerita*, como parece indicar la obra de Agenio Urbico, en la que se comenta que en el *ager* emeritense existía un *lucus* consagrado a Feronia (Abascal Palazón, 1995: 102). Este lugar ha sido identificado como uno de los *silva publica* que existían al norte de la *pertica*, sitio que coincidiría con El Trampal. Precisamente con Feronia, divinidad de origen itálico relacionada con la agricultura y las aguas, se ha planteado una *interpretatio* de Ataecina al compartir unas características semejantes, constituyendo el santuario ubicado en El Trampal el centro cultural del *lucus Feroniae* (García-Bellido García de Diego, 1991; 2001).

En consecuencia, se ha sugerido que *Turobriga* no fue una ciudad sino un pequeño *vicus* o un *pagus* situado dentro del territorio emeritense, con el que estaría ligado administrativamente (Abascal Palazón, 1995: 102).

En cuanto al gentilicio *turobrigense* lo encontramos documentado en cuatro ocasiones. Aparte de los casos ya mencionados, existen otros dos: el de la inscripción de Quelfes (Olhão) (Encarnação, 1984: 81) y el que atestigua el cumplimiento de un voto a Ataecina, que dice textualmente: *Bassus Turobri(gensis) eques al(a)e Vettonum aram pos(u)it Ataecinae votum solu(it) [l]iben[s]*<sup>20</sup>. Al encontrarse el epígrafe en una zona que formaría parte de la Vetonia el individuo, *Bassus*, se integró en el *ala Vettonum* (González-Conde Puente, 1988: 132). Pero el hecho de que la inscripción se hallase en Caleruela no quiere decir que *Turobriga* estuviese allí. Una de las explicaciones propuestas hasta el momento defiende que *Turobriga* sería una ciudad vetona integrada como enclave no privilegiado en el norte del *territorium* emeritense, suponiendo que la *deductio* de la capital lusitana se hizo sobre territorio vetón (Abascal Palazón, 1995: 104).

En las distintas áreas de reclutamiento de la Península hay concordancia entre el origen del soldado y el nombre de la unidad en la que sirve (Roldán Hervás, 1974: 266). Pero es posible que este *turobrigense* fuese reclutado en una ciudad vetona, bien porque hubiese emigrado a alguno de los grandes núcleos urbanos al norte del Guadiana, con motivo de la leva o por otras razones, o bien porque el *ala* vetona había reclutado a pobladores celtas desplazados o procedentes de zonas no estrictamente vetonas (Prósper Pérez, 2002: 303).

Aunque la hipótesis que trata de ubicar *Turobriga* en El Trampal reúne un buen número de argumentos favorables debemos ser precavidos a la hora de tener en cuenta dicha identificación. Por el número de testimonios epigráficos parece más que claro que en Alcuéscar existió un importante centro de culto, pero no tendría por qué ser el primigenio ni tampoco uno secundario. Quizá en los primeros siglos del Imperio este enclave constituyese el núcleo principal, aunque ello no lleve implícito que fuese el original. De esta manera podría pensarse que el culto de Ataecina hubiese surgido en *Turobriga* antes de la época imperial, ciudad que podría situarse en la Beturia Céltica en vez de en territorio vetón (Rojas Gutiérrez, 2016: 15-16), puesto que los análisis lingüísticos del topónimo *Turobriga* y sus variantes (Tab. 2), realizados por B. M<sup>a</sup>

---

<sup>20</sup> Inscripción n° 36.

Prósper Pérez (2002), han señalado que si hubiera una forma local más antigua ésta sería *Turo-brig-*, la cual se latinizaría dando como resultado *Turibriga*. Dicha forma local aparece solamente en Badajoz, al sur del Guadiana, y en Portugal. Por otra parte, *Turibr-* es propia de Cáceres y de las grandes urbes de Badajoz, situadas todas al norte del *Anas* (Prósper Pérez, 2002: 302).

Como hemos tenido ocasión de comprobar, no contamos con pruebas lo suficientemente fuertes como para asegurar la ubicación de *Turobriga* en ninguno de los enclaves propuestos ni tampoco una adscripción segura a la Beturia más allá del texto de Plinio, región de unos límites imprecisos que el autor latino situó entre los ríos Guadiana y Guadalquivir, dividiéndola en dos: la Beturia Céltica y la Beturia Túrdula, ambas escasamente definidas. Aparte contamos también con la problemática de si la *Turobriga* que menciona Plinio es o no el lugar donde se originó el culto de Ataecina. De todos los núcleos propuestos como posibles localizaciones de *Turobriga*, situados además en la Beturia –teniendo en cuenta lo impreciso de sus límites, y que dispongan de inscripciones en las que se mencione a Ataecina, solamente quedaría Bienvenida, a la que podrían sumarse Salvatierra de Santiago, Mértola y Quintos, lugares en los que también se han documentado ofrendas y que podrían encajar geográficamente. Es posible que la *Turobriga* de Ataecina fuese la de Plinio y que se ubicara en la Beturia Céltica, vinculación que resulta probable teniendo en cuenta que el nombre de la divinidad pudo haber tenido origen celta (Vasconcelos, 1905: 161-163), pero con la información de la que disponemos es imposible proponer una interpretación que cuente con unas bases sólidas. Solamente podemos suponer su existencia –nos referimos a la *Turobriga* de Ataecina, si es que existieron dos- al sur de la provincia de Badajoz, bien en Bienvenida, bien en las cercanías de Aroche o al otro lado del Guadiana, en tierras portuguesas, pareciéndonos más difícil de encajar su ubicación en la provincia de Cáceres, por los motivos ya expuestos.

### **III. 2. 2. EL REGISTRO EMPÍRICO.**

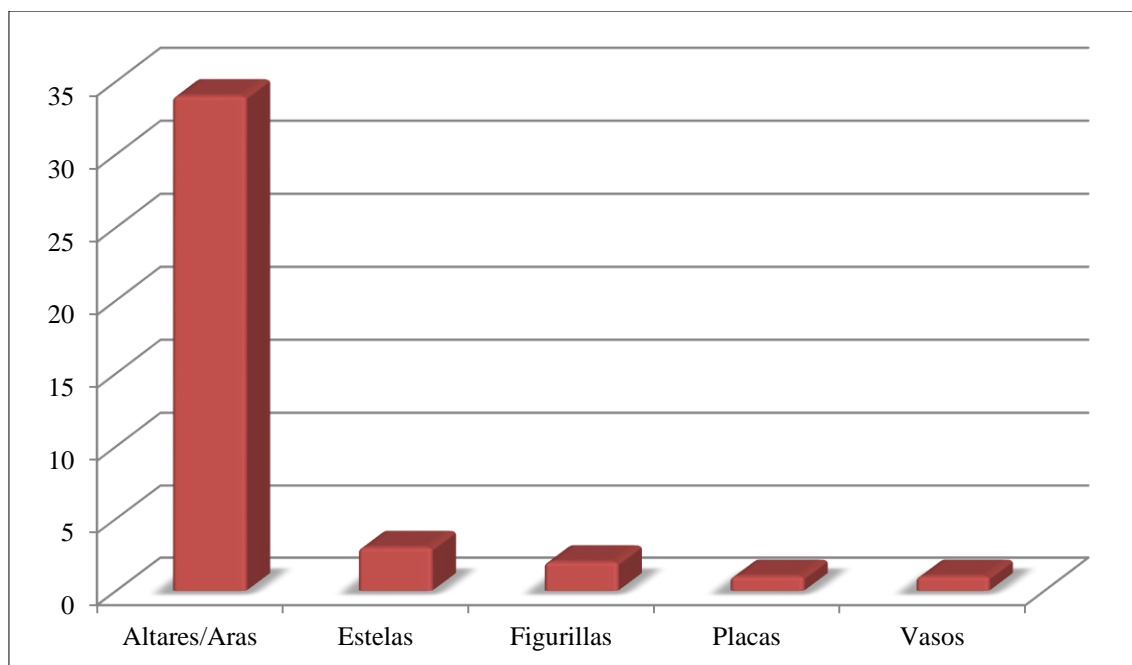
#### **A) Tipología.**

El registro empírico del culto de Ataecina lo componen 41 epígrafes. Los soportes de estas inscripciones son de una tipología variada: aras, estelas, figurillas de

bronce, una placa e incluso un vaso (Tab. 1; Fig. 13). Todas poseen un carácter votivo, excepto la *defixio*<sup>21</sup> de Mérida (Tab. 1).

Inscripciones					
Tipología	Altars/Aras	Estelas	Figurillas de bronce	Placas	Vasos
	34	3	2	1	1
Carácter	<i>Defixio</i>	Votivo			
	1	40			

**Tabla 1.** Tipología y carácter de los epígrafes relacionados con Ataecina.



**Figura 13.** Recuento de los soportes con epígrafes relacionados con Ataecina según su tipología.

La tipología de estos soportes que cuenta con mayor número de ejemplares es la de las aras, con 34 monumentos. El grupo de aras más numeroso descubierto en un mismo lugar es el de Santa Lucía del Trampal, que cuenta con hasta 15 ejemplares<sup>22</sup>. La mayor parte de los monumentos de este enclave constan tan sólo de un fuste rematado en ambos extremos por cubos o molduras insinuadas por sencillas incisiones. En lo que se refiere a la producción del grupo de Alcuéscar, es posible que fuera llevada a cabo

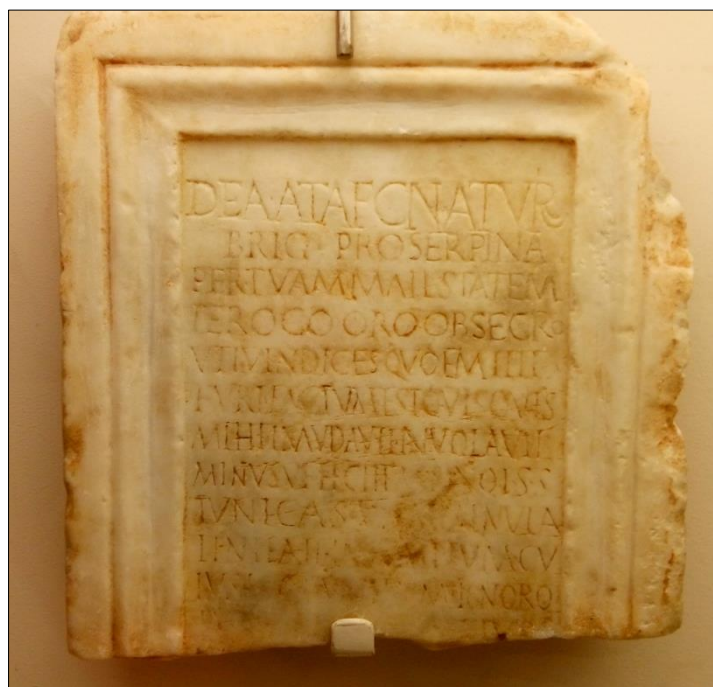
<sup>21</sup> Inscripción nº 5.

<sup>22</sup> Abarcan desde la inscripción nº 10 hasta la nº 24.



por canteros locales que bien podrían haber trabajado de manera independiente o bien en una *officina* (Abascal Palazón, 1995: 72).

Inscripciones ofrecidas a la diosa encontramos también en tres estelas<sup>23</sup>, una placa (Fig. 14)<sup>24</sup>, un vaso<sup>25</sup> y en dos figurillas en forma de cabritas halladas en Malpartida de Cáceres, que llevan soldadas a las patas una placa que contiene el epígrafe votivo (Figs. 17 y 18)<sup>26</sup>.



**Figura 14.** *Defixio* procedente de Mérida (Badajoz). Museo Nacional de Arte Romano de Mérida. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.

Las estelas fueron halladas en Malpartida de Cáceres, Caleruela y Fordongianus. La primera de ellas fue encontrada en la Dehesa Zafrilla, en el conocido como paraje de “Los Barruecos” y está trabajada sobre un bloque de granito rectangular. Debajo del epígrafe hay una figura representada a través de trazos esquemáticos, que ha sido interpretada como un “orante” (Fig. 15), mostrando a la vez ciertas similitudes con las figuras antropomorfas de las estelas del suroeste (Abascal Palazón, 1995: 87) y con las

<sup>23</sup> Inscripciones nº 31, nº 36 y nº 41, respectivamente.

<sup>24</sup> Inscripción nº 5.

<sup>25</sup> Inscripción nº 39.

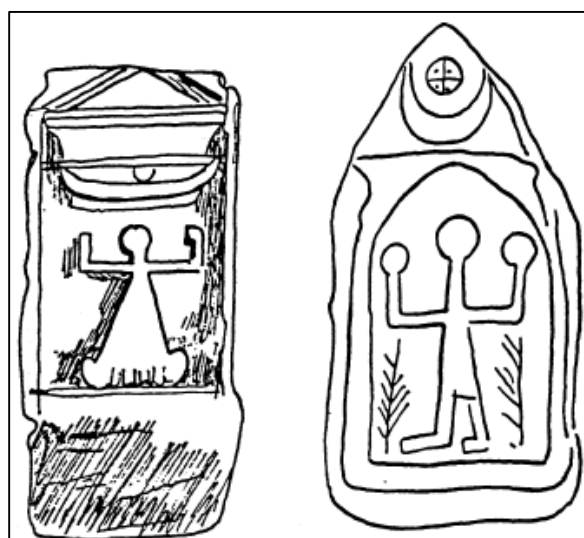
<sup>26</sup> Inscripciones nº 29 y nº 30.

estelas púnicas de Susa y Vieil Arzeu (García-Bellido García de Diego, 2001: 68) (Fig. 16).

La segunda de estas estelas está fabricada sobre un bloque de granito rectangular, cuya base es más estrecha que su parte superior, rematada en escocia. Fue hallada en las inmediaciones de la iglesia parroquial de Caleruela. Por su parte, la pieza de Fordongianus fue encontrada en sus termas y está coronada por una especie de frontón triangular en el que aparecen grabados tres símbolos, siendo los dos de los lados una especie de cruz y el del centro una media luna (García-Bellido García de Diego, 2001: 61).



**Figura 15.** Estela procedente de Malpartida de Cáceres (Cáceres). Museo de Cáceres. Fuente: Eda-bea.es, 2016.



**Figura 16.** Estelas púnicas de Susa y Vieil Arzeu. Fuente: Bisi, 1967: figs. 69 y 86.

La existencia de las dos figurillas en forma de cabritas (Figs. 17 y 18) han llevado a algunos historiadores a pensar que otras figuras similares –principalmente las de Torrejoncillo (Cáceres) (Fig. 19), Medellín y el Museo de Évora- pueden ser consideradas como indicios de la existencia del culto a la diosa en estas áreas (Vasconcelos, 1905: 169; Álvarez Sáenz de Buruaga, 1968: 830; Abascal Palazón: 1995: 95). Sin embargo, estos últimos ejemplos no van acompañados de ninguna evidencia epigráfica que permita una vinculación directa con el culto a Ataecina, por lo que las valoraciones que de ellos puedan extraerse hay que hacerlas con cautela.

A estas pequeñas figurillas se les ha atribuido además una función conjunta con las *arae*, debido a que poseen unos salientes que permitirían su incrustación en un soporte. Esta utilidad podría estar reflejada en algunas aras de Santa Lucía del Trampal, en las que existen muescas que parecen destinadas a permitir la colocación de algún objeto suplementario, quizá las figurillas (Abascal Palazón, 1995: 95-96).



**Figura 17.** Figurilla en forma de cabrita procedente de Malpartida de Cáceres (Cáceres). Museo Arqueológico Nacional. Fuente: Eda-bea.es, 2016.



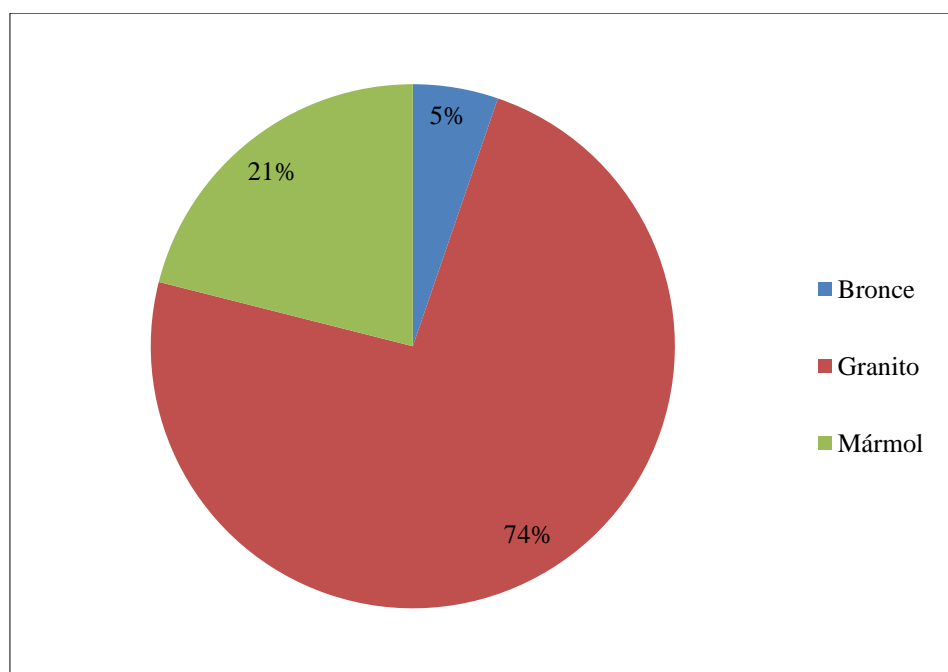
**Figura 18.** Figurilla en forma de cabrita procedente de Malpartida de Cáceres (Cáceres). Biblioteca Museo Balaguer (Vilanova i la Geltrú). Fuente: Eda-bea.es, 2016.



**Figura 19.** Cabritas de Torrejoncillo (Cáceres). Museo de Cáceres. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.

## B) Materia prima.

De las 41 inscripciones conocemos la materia prima sobre la que están grabadas en 38 casos (Fig. 20). La mayor parte de los soportes son de granito (28, el 74 %). En mármol hay ocho piezas (21%), de las que siete son aras. De estas aras, cuatro fueron halladas en Mérida (Figs. 21 y 22)<sup>27</sup>. Las otras se encontraron en Bienvenida<sup>28</sup>, Mértola<sup>29</sup> y Quintos<sup>30</sup>. La *defixio* (Fig. 14), descubierta en Mérida, también fue tallada en mármol, un material no habitual para este tipo de inscripciones que generalmente se grababan en laminillas de plomo (Jordan, 1985: 151), lo que ha llevado a suponer que fuese expuesta en un santuario (Versnel, 2010: 281; Tomlin, 2010: 249; Marco Simón, 2011: 50). También hay dos soportes fabricados en bronce (5%), que se corresponden con las figurillas en forma de cabritas (Figs. 17 y 18).



**Figura 20.** Recuento porcentual de los soportes con inscripciones de Ataecina según la materia prima sobre la que están fabricados.

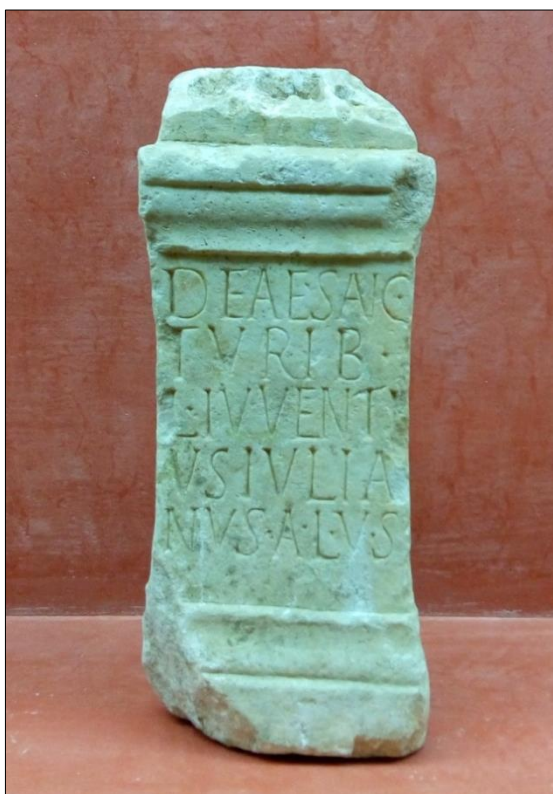
<sup>27</sup> Inscripciones nº 3, nº 6, nº 7 y nº 8.

<sup>28</sup> Inscripción nº 1.

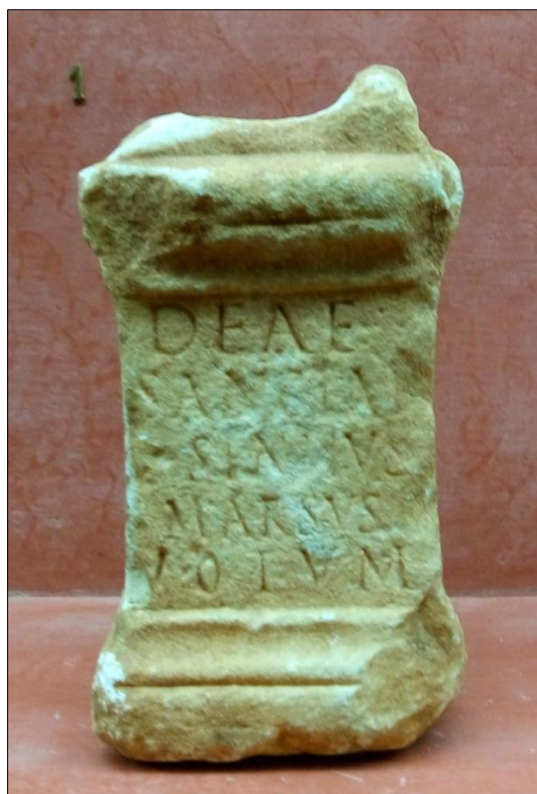
<sup>29</sup> Inscripción nº 38.

<sup>30</sup> Inscripción nº 40.





**Figura 21.** Ara de *L. Iuuentius Iulianus* procedente de Mérida (Badajoz). Museo Nacional de Arte Romano de Mérida. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.



**Figura 22.** Ara de *Sentius Marsus* procedente de Mérida (Badajoz). Museo Nacional de Arte Romano de Mérida. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.

Podemos afirmar que, en general, los soportes de las inscripciones de Ataecina son toscos, con escasa decoración y con una grafía no muy cuidada, aunque existen excepciones como los ejemplares pertenecientes al grupo de Mérida<sup>31</sup> y los de Herguijuela<sup>32</sup>. La mejor o peor factura de los soportes podría estar relacionada con el estatus socioeconómico de los dedicantes, aunque hay que tener en cuenta que todos los individuos que dejaron constancia material del cumplimiento de un voto a través de un monumento y una inscripción contaron con los recursos necesarios para hacer frente al coste que conllevaba su fabricación. El hecho de que, de las ocho piezas de mármol, cinco se hallaran en la colonia de *Augusta Emerita* y una en el municipio de *Myrtilis Iulia* es muy interesante, ya que podría evidenciar un mayor poder adquisitivo de los individuos que vivían en este tipo de enclaves y también una mayor influencia de los patrones estilísticos latinos.

<sup>31</sup> Inscripciones nº 3, nº 5, nº 6, nº 7 y nº 8.

<sup>32</sup> Inscripciones nº 27 y nº 28.

### III. 2. 3. LA ORGANIZACIÓN DEL CULTO.

Intentar dilucidar si hubo o no sacerdotes o más bien especialistas encargados del culto es una tarea difícil a partir de los datos disponibles. Antes de empezar debemos recordar que tanto el culto de Ataecina como el de las otras divinidades que tendremos ocasión de analizar se documentan durante el Alto Imperio y que son híbridos, producto del contacto entre las poblaciones ibéricas y las extrapeninsulares en el contexto de la interacción colonial derivada de la conquista y colonización de la Península Ibérica por Roma, por lo que los respectivos rasgos o características de una u otra procedencia que en ellos se entremezclan son imposible de separar, pues la confluencia de todos ellos da como fruto este rosario de cultos tal y como los conocemos. Dicho esto, resulta complicado investigar la existencia de estos especialistas a partir de las fuentes disponibles y porque la mayoría de los estudios sobre el tema se centran en el período anterior a la conquista. No obstante, haremos referencia a estos análisis para intentar trazar una línea de continuidad antes y después de la conquista en relación con los especialistas religiosos del occidente peninsular, centrándonos en los que podrían estar vinculados al culto de Ataecina ya durante el período altoimperial.

Remontándonos a esta época anterior a la conquista, podemos observar cómo la cuestión del sacerdocio entre los pueblos prerromanos del occidente peninsular es un tema controvertido para la historiografía (Blázquez Martínez, 1975; 1983; Urruela Quesada, 1981a; 1981b; Pérez Vilatela, 1991; Crespo Ortiz de Zárate, 1997). El principal inconveniente reside en la comparación de los pueblos celtas de Hispania con los de otras regiones como la Galia, puesto que no existe en las fuentes documentación suficientemente clara y precisa sobre la existencia de sacerdotes o colegios sacerdotales entre los celtas de la Península, a excepción de una mención de Estrabón a los arúspices encargados de hacer la adivinación entre los lusitanos (III, 3, 6). Este autor expone además que la de los druidas era una institución común a todos los celtas, por lo cual infería que debían existir también en la Península Ibérica (IV, 4, 4). Esta situación ha provocado que la inexistencia de un sacerdocio de este tipo en el solar peninsular se haya justificado por la carencia de poblaciones “celtas puras” al no haber un período de La Tène (Blázquez Martínez, 1983: 227). No obstante, el hecho de que hubiera druidas en la Galia no significa que tuvieran que existir obligatoriamente en todas las poblaciones celtas (Pérez Vilatela, 1991: 170-171), por lo que habría que considerar materia de investigación el sistema druídico en la Península, ya que no se debe equiparar celtismo con druidismo (Crespo Ortiz de Zárate, 1997: 31), ni mucho menos

tratar de asociarlo a la supuesta pureza de unas poblaciones. La ausencia de un sacerdocio de este tipo radicaría en el escaso desarrollo institucional de las comunidades de la céltica hispana (Crespo Ortiz de Zárate, 1997: 30). Por todo ello en vez de sacerdotes habría que hablar más bien de especialistas religiosos, puesto que el hecho de que no exista una institución sacerdotal de estas características no quiere decir que no hubiese una serie individuos encargados de ejecutar distintas prácticas religiosas como los sacrificios, el mantenimiento del nombre de los dioses, el cuidado de los santuarios o los rituales funerarios (Crespo Ortiz de Zárate, 1997: 29-32).

La continuidad de cultos locales durante la etapa altoimperial, e incluso en épocas más tardías, es muy significativa a este respecto. Aunque la superestructura ideológica hubo de sufrir transformaciones a raíz del contacto con la cultura y religiosidad latina, es una parcela en la que los cambios afectan en menor medida (Alvar Ezquerro, 1990: 25; Marco Simón, 1996: 237; Mattingly, 2004: 17), al contrario de lo que ocurriría con las formas ceremoniales, por lo que esas continuidades –reformuladas a través del contacto- habrían quedado fijadas en las prácticas sociales y la cosmovisión de los descendientes de los grupos humanos en los que nacieron dichos cultos y prácticas rituales mantenidas por especialistas en las funciones religiosas (Crespo Ortiz de Zárate, 1997: 23).

Aunque ya en época romana existían sacerdotes y colegios sacerdotales, no contamos con datos que permitan vincularlos con los cultos de divinidades de origen local, por lo que preferimos seguir denominando especialistas religiosos a los individuos encargados del desempeño de ciertas funciones relacionadas con estos cultos. En relación con un probable especialista del culto de Ataecina, se ha identificado a uno de los personajes de los textos epigráficos votivos como tal. De esta manera se ha propuesto que el *maritum* de la inscripción de Medellín<sup>33</sup> podría estar haciendo mención a un esposo de la diosa (Crespo Ortiz de Zárate, 1997: 36), posibilidad que nos parece incierta, fundamentalmente por lo fragmentario del epígrafe. La fórmula *ex visu*, presente en uno de los epígrafes<sup>34</sup>, alude a las apariciones que suelen producirse en el sueño o el insomnio. En su transcurso, se demandaba a los vivos ciertos honores o bien la deidad aconsejaba al fiel (Fernández Fuster, 1950: 279), situación que podría poner de manifiesto la necesidad de un especialista que interpretase estos sueños. Esta fórmula

---

<sup>33</sup> Inscripción nº 2.

<sup>34</sup> Inscripción nº 24.

la encontramos también atestiguada en los cultos de Endovéllico y Verore, una de las divinidades que analizaremos en el siguiente capítulo.

Como hemos tenido ocasión de comentar, Ataecina se sincretiza con Proserpina en el área emeritense. Este fenómeno religioso que se produce entre las deidades locales y las importadas por los conquistadores y colonos romanos e itálicos es uno de los aspectos que han servido para sostener la existencia de estos especialistas, puesto que la asociación de dos divinidades de sistemas religiosos distintos es ejecutada normalmente por un personal especializado (Crespo Ortiz de Zárate, 1997: 25; Urruela Quesada, 1981a: 256; 1981b: 274).

Por otra parte, un buen número de ofrendas han sido halladas de forma aislada, pudiendo corresponderse con iniciativas privadas e individuales, lo cual no quiere decir que no pudiera existir cierta organización del culto o voluntad colectiva. Hacia esta dirección parecen apuntar las inscripciones nº 1 y nº 31 (Abascal Palazón, 1995: 95). En la primera de ellas, encontrada en Bienvenida, puede leerse *Domina [A]ttaegina [T]urubriga [cul] tiribus suis collectis ma(gistri) f(ecerunt)*, según la interpretación que R. López Melero propone como la más probable y que se traduciría por: *A la señora de Turobriga (o en Turobriga), congregados sus cofrades, los presidentes costearon este ara*. A esta hipótesis, la autora suma otras posibles lecturas, según las cuales en lugar de *cultores* podría tratarse de zapateros (*suetores*), agricultores o matronas, e incluso que [...] *tiribus* correspondiese al tártago, planta que estaría consagrada a la diosa y cuya recolección estaría incluida en el ritual de la misma (López Melero, 1986: 95-100). Todas las posibilidades evidencian una intención colectiva y una cierta institucionalización del culto.

En la segunda inscripción, hallada en Malpartida de Cáceres (Cáceres), aparece *A(taecinae) d(eae) d(ominae) s(anctae) posuerunt*; es decir, un grupo de fieles impulsaron la colocación del referido altar. En este epígrafe aparece una figura de trazos esquemáticos en su parte inferior interpretada como un orante (Fig. 15) (Abascal Palazón, 1995: 95). Sin embargo, debemos extremar la precaución a la hora de extraer conclusiones sobre este monumento debido, principalmente, a lo fragmentario del epígrafe y a la tipología de la imagen, similar a la de las figuras antropomorfas de las estelas del suroeste (Abascal Palazón, 1995: 87) y a las de las estelas púnicas de Susa y Vieil Arzeu (Fig. 16), hecho que ha provocado que se le considere como una dedicación privada realizada por devotos de origen púnico a una divinidad propia en el



ámbito de Ataecina, en una situación análoga a la de *Serbulus* en Cerdeña (García-Bellido García de Diego, 2001: 68).

El epígrafe nº 26 podría demostrar también este carácter colectivo, ya que se hace mención a unos *ulenses*. Desde el siglo XIX la inscripción se hace proceder de la muralla del Castillo de Uclés (Cuenca). Sin embargo, un dibujo anónimo, encontrado en la Real Academia de la Historia, señala que proviene de Garrovillas de Alconétar (Cáceres) (Abascal Palazón y Cebrián Fernández, 2004-2005: 202). El término *ulenses* ha sido interpretado como el gentilicio de los dedicantes. Este análisis ha servido además para vincularlos con *Ulia* (Montemayor, Córdoba) (Blázquez Martínez, 1962: 144), por lo que su interpretación resulta muy complicada. Debido a ello, es preferible no tenerla en cuenta para ciertas cuestiones como ésta.

### III. 2. 4. LA ETIMOLOGÍA DE ATAECINA.

La cuestión del significado del nombre de la diosa continúa siendo, aún a día de hoy, un tema espinoso, presentando un buen número de variantes en las inscripciones (Tab. 2).

Nº	Denominación	Procedencia
1	<i>Domina[e A]ttaegina(e) [T]urubriga(e)</i>	Bienvenida, Badajoz
2	<i>Dominae Turibrig(ensi) Adaegina[e]</i>	Medellín, Badajoz
3	<i>Deae Ataecinae Turobrigae [Sa]nctae</i>	Mérida, Badajoz
4	<i>D(eae) S(anctae) A(taecinae) T(uribrigensi) P(roserpinae)</i>	Mérida, Badajoz
5	<i>Dea Ataecina Turibrig(ensis) Proserpina</i>	Mérida, Badajoz
6	<i>Deae Sanctae</i>	Mérida, Badajoz
7	<i>Deae Sanc(tae) Turib(rigensi)</i>	Mérida, Badajoz
8	<i>Deae Sanctae</i>	Mérida, Badajoz
9	<i>D(eae) At(aecinae) Proserpinae Tu(robri(gensi))</i>	Salvatierra de los Barros, Badajoz
10	<i>D(eae) D(ominae) Turibri(gensi) Adecin(a)e Sanct(a)e</i>	Alcuéscar, Cáceres
11	<i>D(eae) D(ominae) S(anctae) T(uribrigensi) A(ataecina)</i>	Alcuéscar, Cáceres
12	<i>Dominae Turibri(gensi) [A]deginae</i>	Alcuéscar, Cáceres
13	<i>Domina(e) Turibri(gensi) Attaeginae S(anctae)</i>	Alcuéscar, Cáceres
14	<i>Dominae Tur[i]bri(gensi) Addaegin[ae]</i>	Alcuéscar, Cáceres
15	<i>D(eae) D(ominae) S(anctae) Turibri(gensi) Adaecinae</i>	Alcuéscar, Cáceres
16	<i>D(eae) D(omina) S(anctae) Turibri(gensi) Atteginiae</i>	Alcuéscar, Cáceres

17	<i>D(eae) Dom[i]nae Tur[ibri(gensi)]</i>	Alcuéscar, Cáceres
18	<i>S(anctae) D(eae) D(ominae) [T]uri[b]ri(gensi)</i>	Alcuéscar, Cáceres
19	<i>D(eae) D(ominae) S(anctae)</i>	Alcuéscar, Cáceres
20	<i>Do(minae) D(eae) S(anctae) Turibri(g)en(s)i</i> <i>Adegin(a)e</i>	Alcuéscar, Cáceres
21	<i>Domina(e)</i>	Alcuéscar, Cáceres
22	<i>Tur(ibrigensi) Ad(eginae)</i>	Alcuéscar, Cáceres
23	<i>[T]ur(ibrigensi) A[t]ecin(a)e</i>	Alcuéscar, Cáceres
24	<i>Dom(inae)</i>	Alcuéscar, Cáceres
25	<i>Ataecina</i>	El Gordo, Cáceres
26	<i>[D]o[minae] S(anctae) Tur(obrigensi) A(taecinae)</i>	Garrovillas de Alconétar, Cáceres
27	<i>Daeae Sanctae Turibrige(ensi)</i>	Herguijuela, Cáceres
28	<i>[D(eae)?] Sanctae</i>	Herguijuela, Cáceres
29	<i>De(ae) S(anctae) A(ataecina) T(uribrigensi)</i>	Malpartida de Cáceres, Cáceres
30	<i>D(eae) S(anctae) T(uribrigensi) Ad(aeginae)</i>	Malpartida de Cáceres, Cáceres
31	<i>D(eae) D(ominae) S(anctae)</i>	Malpartida de Cáceres, Cáceres
32	<i>Do[mi]na[e T]urib[ri(gensi)] Add[aeg?]ina[e]</i>	Salvatierra de Santiago, Cáceres
33	<i>[D(eae) D(ominae?) Turibr[i(gensi?) Ad]aegin[ae]</i>	Salvatierra de Santiago, Cáceres
34	<i>Domin[ae] Turibrig(ensi) Adeginae</i>	Santa Ana, Cáceres
35	<i>[At]a(e)cina(e)</i>	Santa Ana, Cáceres
36	<i>Ataecinae</i>	Caleruela, Toledo
37	<i>Ataecinae</i>	Talavera de la Reina, Toledo
38	<i>Deae Sanctae</i>	Mértola, Beja
39	<i>Deae Sanctae</i>	Quintos, Beja
40	<i>D(eae) S(anctae) Turubrice(nsi)</i>	Quintos, Beja
41	<i>D(eae) S(anctae) A(taecinae) T(uobrigensi)</i>	Fordongianus, Cerdeña

**Tabla 2.** Variantes del teónimo Ataecina y de los epítetos que lo acompañan.

J. Leite de Vasconcelos, partiendo de la consideración de Ataecina como una divinidad de raigambre celta, y siguiendo a H. D'Arbois de Jubainville, expuso en su día que la palabra *Ataecina* sustituye al compuesto *\*Ate-gena*, cuyo origen sería celta y que significaría “renacida” (Vasconcelos, 1905: 161-163).

Tomando también como raíz las lenguas indoeuropeas se ha postulado que el nombre esté en conexión con la cabra, el animal que aparece representado en dos de sus ofrendas (Figs. 17 y 18)<sup>35</sup>, siendo “Ata-Αἰγί – γίνοσ/αἰγ–αγρος, (Cabra), de donde Αἰγίνα (Egina) es la fuerza de la cabra o αἰγίς (égida), coraza de piel de cabra” (Urbina Martínez, 1993-94: 34).

<sup>35</sup> Inscripciones nº 29 y nº 30.

Otra posibilidad que se ha barajado es su relación con el término del antiguo irlandés *adaig* “noche”, planteándose como formas originarias *Adaegina* (Balmori, 1935: 220) y *Adaecina* (Luján Martínez, 1998: 303). La protoforma común a *Adaecina* y *adaig* sería \**adakī*, compuesta del prefijo *ad-* y de *ak-* “agudo, afilado y también piedra”, por lo que el concepto de “noche” sería una especialización a partir del significado de “cúpula celeste” entendida como algo pétreo (Luján Martínez, 1998: 303).

Con respecto a estas teorías que vinculan el teónimo con el citado término del antiguo irlandés debemos añadir que esta vinculación parece improbable, puesto que la citada palabra irlandesa aparece atestiguada a partir del siglo VIII d.C. (García-Bellido García de Diego, 1991: 73; Abascal Palazón, 1995: 92). Las variaciones atestiguadas en la escritura del nombre de la diosa las achaca J. M. Abascal Palazón a una serie de causas como el desconocimiento del mismo o a las diversas formas que tendría su pronunciación, lo cual provocó que su transcripción fuese irregular, al producirse en un entorno en el que el latín era un potente medio de comunicación oral pero no escrito (Abascal Palazón, 1995: 93). Sin embargo, debemos tener presente que las variaciones en los teónimos son frecuentes y no exclusivas del de *Ataecina*, como tendremos ocasión de comprobar tanto en el apartado dedicado a Endovéllico como en el siguiente capítulo, en el que se analizan otras divinidades de origen ibérico.

Dentro de las variaciones del nombre de la diosa se constata una distribución neta de los epígrafes con dental sorda (*t*) en oposición a los que tienen dental sonora (*d*). La provincia de Cáceres ofrece una valiosa información al respecto. En un enclave tan importante como el de Santa Lucía del Trampal se documentan ambas posibilidades, predominando, sin embargo, la dental sonora. Es además en esta provincia en la única zona en la que se constatan variantes con consonante geminada, tanto sorda como sonora, y vacilación entre *-ae-* y *-e-* (Prósper Pérez, 2002: 295). Los epígrafes procedentes de otras áreas poseen consonante sorda. Las inscripciones que tienen *-t-* han sido señaladas como las más antiguas, como es el caso de la dedicación de *Bassus*<sup>36</sup>, datada a mediados del siglo I d.C. (González-Conde Puente, 1988: 131), mientras que la alternancia sería ya propia de los siglos II y III d.C. (Prósper Pérez, 2002: 299).

Por su parte, R. López Melero considera la posibilidad de que el teónimo hubiese sufrido transformaciones diacrónicas, pero también que éste fuese un nombre

---

<sup>36</sup> Inscripción n° 36.

con el que las poblaciones itálicas hubiesen denominado a una deidad local. Según esta investigadora y desde un punto de vista sincrónico, es probable que “existiera una fluctuación en la pronunciación popular del nombre debida a asimilaciones progresivas o regresivas operadas en una secuencia sorda-sonora o viceversa”, por lo que postula como forma original la del epígrafe de Bienvenida, *Attaegina*<sup>37</sup> (López Melero, 1986: 101).

Existen otras propuestas que relacionan el nombre Ataecina con pueblos peninsulares. En esta línea se encuentra B. M<sup>a</sup> Prósper Pérez, para quien el teónimo es una formación adjetival compuesto por los segmentos *\*at-aik-inā*, siendo los dos últimos sufijos derivacionales de función relacional, lo que le lleva a suponer que quizá unos *\*Ataecini* constituyeran una etnia o pueblo de los celtas de la Beturia o de los vetones, mientras que Ataecina podría haber sido una deidad a la que se atribuye la pertenencia al grupo como su protectora (Prósper Pérez, 2002: 299-300). La autora señala además que ésta es aludida a través de un adjetivo que se ha podido sustantivar, por lo que sería una *Ataecina* más y no la diosa de los *\*Ataecini*. Como explicación alternativa, plantea la posibilidad de que *Ataecina* pudiera ser el derivado de un topónimo como *Ataiko-ā* (Prósper Pérez, 2002: 300).

### III. 2. 5. FÓRMULAS DE DENOMINACIÓN.

En el culto de Ataecina un aspecto destacable es el empleo de diversas fórmulas para denominar a la diosa (Tab. 2). Estas fórmulas frecuentemente consisten en la combinación de uno o varios epítetos y el teónimo. Los epítetos empleados con más frecuencia en los diferentes epígrafes son *Dea*, *Domina* y *Sancta*.

No obstante, dichos epítetos no son exclusivos de una sola divinidad. En la Península Ibérica se han registrado invocaciones a dioses precedidos del sustantivo *deus/dea*, ya sea su origen extrapeninsular, como en el caso de Apolo o Marte, o autóctono como Endovélico, Aerno y Vestio, a los que tendremos ocasión de analizar. Tampoco los epítetos *sanctus/sancta* pueden circunscribirse a un solo culto. La combinación de estos términos es habitual en el occidente del Imperio, aunque en la Península Ibérica son pocas las divinidades a las que se vinculan, como Endovélico o los dioses romanos *Eventus* y *Silvanus* (Abascal Palazón, 1995: 80-81; Olivares

---

<sup>37</sup> Inscripción n° 1.

Pedreño, 2002: 65). En el área de Alcuéscar-Montánchez (Cáceres) se han detectado las fórmulas *deus dominus/dea domina* para nombrar a otras divinidades como Mercurio o Bellona y no sólo a Ataecina (Abascal Palazón, 1995: 85).

Desde J. Leite de Vasconcelos, estos epítetos han sido empleados en determinadas ocasiones para identificar a Ataecina cuando el teónimo está ausente. Sin embargo, esta identificación hay que realizarla con cautela, sin aventurarnos a ver una ofrenda a Ataecina tras cualquier dedicación en la que sólo aparezcan los epítetos. Son varios los epígrafes que hemos incluido en el repertorio que elaboramos de Ataecina en los que únicamente constan dichos epítetos al haber sido hallados en lugares en los que el culto está atestiguado, como Santa Lucía del Trampal o Mértola, por lo que los hemos considerado como evidencias del mismo, manteniendo siempre la máxima cautela al respecto.

En torno a esta cuestión surgió un debate que tuvo lugar en las jornadas conmemorativas del bimilenario de Mérida, en el transcurso de los cuales L. García Iglesias atribuía a Ataecina uno de los epígrafes emeritenses que hacía mención a una *dea sancta*<sup>38</sup> (García Iglesias, 1976: 69), en contra de la opinión de M. Bendala Galán, para quien la diosa que se ocultaba bajo ambos epítetos era Cibeles, alegando que el último de ellos “es algo peculiar del norte de África, con ascendencia en notas características de la religión semítica, que suele llamar a sus dioses santos o santísimos” (Bendala Galán, 1976: 152). J. d’Encarnação coincide con el primero de ellos en que la atribución a la diosa local es preferible en Mérida, conclusión que le permite interpretar de la misma manera a la *dea sancta* de Mértola, municipio situado en el área de culto de Ataecina<sup>39</sup> (Encarnação, 1985-1986: 309).

Una teoría muy aceptada es la que propuso en su día S. Lambrino, según la cual bajo los términos *deus/dea* subyace la existencia de un culto y una divinidad locales que han sido asimilados, con frecuencia, a otros romanos. La mera mención de dichos epítetos en un epígrafe se convertiría así en un indicio de “indigenismo religioso” (Lambrino, 1965: 232). Investigaciones más recientes han desechado esta hipótesis. En esta línea se sitúa M. Salinas de Frías, para quien dichas expresiones entrarían a formar parte de la nomenclatura de la diosa a través del contacto con la cultura latina, sin encubrir su carácter local a través de los epítetos, pues su empleo sería reiterativo al conservarse el nombre de la divinidad (Salinas de Frías, 1995a: 140). Pero la omisión

---

<sup>38</sup> Inscripción nº 6.

<sup>39</sup> Inscripción nº 38.

del teónimo puede deberse a otras circunstancias relacionadas con el ámbito en el que hubo de desarrollarse el culto. En un espacio sagrado destinado a la veneración de una determinada deidad es lógico que pudiera prescindirse de poner por escrito el teónimo en un epígrafe votivo, o que se utilizaran abreviaturas del mismo, así como aludir a la divinidad en cuestión con expresiones del tipo *deus/dea* (Encarnação 1985-1986: 310).

No obstante, de todos los epítetos relacionables con Ataecina, el más importante es el que la vincula con *Turobriga*. La lectura tradicional que se ha hecho del mismo es *turobrigensis*, a pesar de que el sufijo de procedencia *-ensis* no se documenta en ninguno de los epígrafes. Sin embargo, analizando testimonios como la dedicación de *Artemas*<sup>40</sup> y el epígrafe de Bienvenida<sup>41</sup> en los que el epíteto aparece como *turobrigae* y *turubriga(e)*, respectivamente, parece más probable de que se trate de un genitivo del topónimo *Turobriga* (Luján Martínez, 1998: 299; Prósper Pérez, 2002: 301).

El empleo de este término ha provocado que se la interprete como diosa tutelar de dicha ciudad (González Fernández, 1993: 273; Abascal Palazón, 1995: 94; Olivares Pedreño, 2002: 248-249). Normalmente cuando en las inscripciones se nombra a divinidades autóctonas con epítetos referentes a comunidades locales, éstas se documentan en un solo lugar, como las de *Bandua Longobricu* (Longroiva, Mêda), siendo la excepción las de *Bandua Roudaeco*, *Ataecina* y *Lacipaea*, cuyos testimonios se encuentran registrados en más de un enclave, en el caso de esta última divinidad en Mérida —donde también se documenta el culto de Ataecina—, Albalá (Cáceres), Torre de Santa María (Cáceres) y Conquista de la Sierra (Cáceres) (Olivares Pedreño, 2002: 248-249; 2003: 306).

### III. 2. 6. ICONOGRAFÍA.

A diferencia de otras regiones del mundo romano como la Galia, en la Península Ibérica se han atestiguado escasas imágenes de divinidades locales. Esta situación podría deberse a que fueran deidades anicónicas, lo que entroncaría con una tradición que se remonta a la Edad del Bronce, principalmente en la zona oeste de la Península (Hurtado Pérez, 1990: 170). En el caso de Ataecina no se conoce ninguna representación que pueda asociarse claramente a la misma, lo que ha conducido a

---

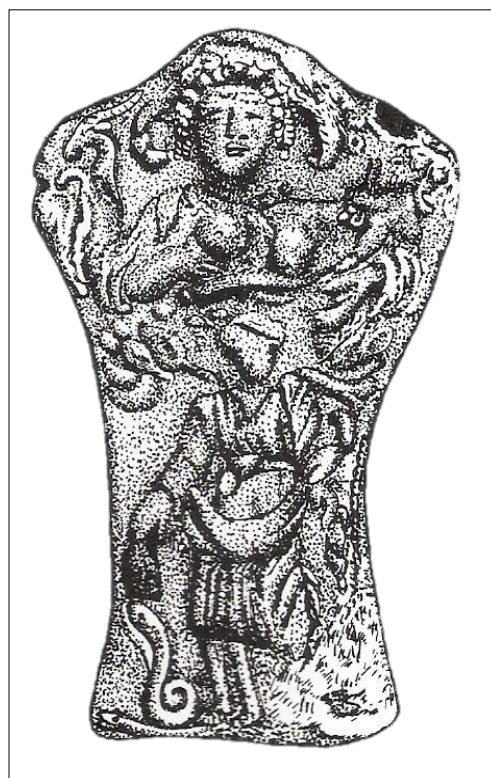
<sup>40</sup> Inscripción n° 3.

<sup>41</sup> Inscripción n° 1.

algunos investigadores a considerar el aniconismo como una característica propia de su culto (García-Bellido García de Diego, 1991: 71). Sin embargo, esto no ha sido óbice para que se vinculen con ella algunas representaciones de divinidades. Este sería el caso de J. M<sup>a</sup> Blázquez Martínez, quien considera que una figura femenina presente en una *trulla* de cerámica roja de época augustea hallada en Cástulo (Linares, Jaén) (Figs. 23 y 24) representa a Ataecina. Esta hipótesis la basa en la presencia de otra imagen femenina en la cerámica, interpretada como *Tellus* o Proserpina, junto a una cabra y dos ramos, lo que le lleva a inferir que la otra es la representación de Ataecina (Blázquez Martínez, 1981: 189). La vinculación de esta imagen con Ataecina es improbable, no sólo porque carezca de un epígrafe que permita una asociación directa como en el caso de las cabritas bronceas, sino porque, además, en Cástulo no se ha registrado ninguna inscripción votiva a en su honor, localizándose dicho enclave en una zona muy alejada del área en la que se documenta el culto de la diosa de *Turobriga*.



**Figura 23.** Supuesta Ataecina de Cástulo. Museo Arqueológico de Linares (Jaén). Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.



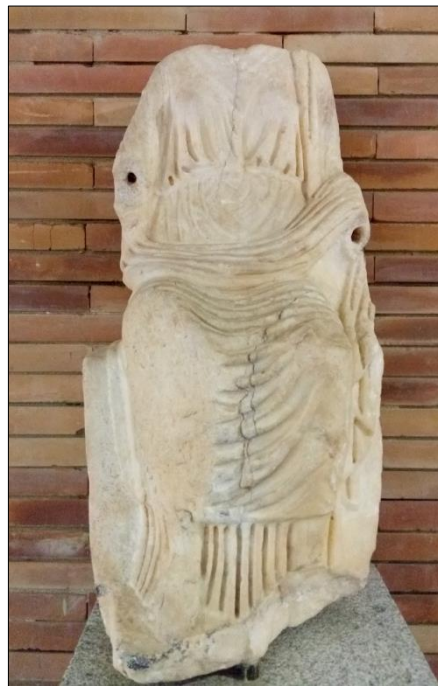
**Figura 24.** Supuesta Ataecina de Cástulo (dibujo). Fuente: Blázquez Martínez, 1977: fig. 152.



En el transcurso de unas excavaciones desarrolladas a comienzos del siglo XX por J. R. Mélida y Alinari y M. Macías Liañez en la calle Constantino de Mérida, aparecieron diversas esculturas que por sus características parecen ser exvotos posiblemente reaprovechados de un templo cercano, pues en el lugar del hallazgo no se encontraron restos de estructuras antiguas (Mélida Alinari y Macías Liañez, 1929: 23). Del conjunto escultórico destacan dos figuras de divinidades femeninas sedentes. A la talla de mejor factura se le atribuyó carácter ctónico por dos serpientes que aparecen subiendo por el trono (Fig. 25), dando pie a que se interpretara como una representación de Ataecina/Proserpina (Mélida Alinari y Macías Liañez, 1929: 24), Proserpina o Démeter (García y Bellido, 1949: 156), Urania (Salinas de Frías y Rodríguez Cortés, 2004: 289) e incluso como una supuesta divinidad local de carácter ctónico asociada por los romanos a Feronia y que aparecería también representada en las acuñaciones emeritenses de época augustea (García-Bellido García de Diego, 2001). Al compartir tipo y estilo se interpretó también la otra escultura como una representación de Ataecina/Proserpina (Fig. 26). En opinión de sus descubridores, Ataecina no contaría con representación plástica hasta su identificación con la divinidad grecorromana, de quien tomaría su iconografía (Mélida Alinari y Macías Liañez: 1929: 24-25).



**Figura 25.** Escultura hallada en la C/ Constantino de Mérida considerada una representación de Ataecina/Proserpina. Museo Nacional de Arte Romano de Mérida. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.



**Figura 26.** Escultura hallada en la C/ Constantino de Mérida considerada una representación de Ataecina/Proserpina. Museo Nacional de Arte Romano de Mérida. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.



El hecho de que a día de hoy no contemos con ninguna representación gráfica razonablemente fiable de Ataecina no significa que en su día no pudiera haberlas habido. La ausencia de hallazgos puede deberse simplemente a que las representaciones originales hayan desaparecido con el transcurso del tiempo, o bien a que no contaran con ningún tipo de inscripción u otro tipo de elemento que permitiera una asociación directa al estar en un espacio dedicado exclusivamente a la diosa, por lo que estas fórmulas de identificación no serían necesarias. Pudo haberse dado también el caso de que su representación se llevara a cabo a través de otro tipo de simbología que no recurriera a la forma humana. En relación con esta última posibilidad podrían estar los crecientes lunares de algunos de los soportes de las inscripciones, como por ejemplo la estela de Fordongianus<sup>42</sup>, o las cabritas que aparecen representadas en las figurillas bronceas.

Precisamente, la cuestión sobre la simbología y significado de la figura del animal representado es difícil de esclarecer, ya que existen varias posibilidades interpretativas, conformando un amplio abanico de hipótesis. Una de estas propuestas asocia a la cabra con una supuesta función de Ataecina como “protectora de la mujer, de los nacimientos y de nutriz” (Maluquer de Motes, 1981: 281). También se ha planteado la posibilidad de que representara al animal que le era ofrendado a la diosa, pudiendo sustituir incluso al sacrificio cruento (Vasconcelos 1905: 169). Según J. Leite de Vasconcelos, estos exvotos se les habrían ofrecido a Ataecina en las tres vertientes que le asignó a la diosa: en el plano agrícola vendría por su asimilación con Líbera, hermana de Líber, dios sincretizado con Baco; en lo que respecta al carácter ctónico por su asociación con Proserpina, esposa de Plutón; y, en la faceta médica, por considerarla en un plano análogo al de Esculapio. Las cabras estarían, en opinión del erudito portugués, en relación con estos tres dioses (Vasconcelos, 1905: 169), aunque también se han vinculado a otras divinidades como Ártemis (Blázquez Martínez, 1975: 41) o Démeter (Daremberg, 1887-1919: 1068-1069). En este mismo sentido, C. H. Balmori puso de manifiesto la posibilidad de que el culto de Ataecina fuese “subterráneo y nocturno” como el de Proserpina o el de *Demeter melaina*, divinidades a las que se les sacrificaban animales negros que serían semejantes al macho cabrío dedicado a Ataecina y que podría ser también del mismo color (Balmori, 1935: 223-224).

---

<sup>42</sup> Inscripción n° 41.

Cabe la posibilidad de que la representación de la cabra pudiese estar en relación con los caminos y las derrotas de trashumancia estacional, no sólo por las características de la especie y su explotación, sino también por el contexto en el que se hallaron las dos figurillas, junto a un camino, y a que además tanto el término municipal en el que se encontraron (Malpartida de Cáceres) como otros enclaves tan importantes como El Trampal y Mérida son lugares muy próximos a la Vía de la Plata (Urbina Martínez, 1993-1994: 35). En este sentido, debemos valorar la conexión con el paisaje de estos lugares. Las vías de comunicación jugaron un papel fundamental en los movimientos de personas y, con ellas, de ideas y cultos (Salinas de Frías y Rodríguez Cortés, 2004: 277), pero también en la ubicación de santuarios y monumentos.

### **III. 2. 7. POSIBLES PRECEDENTES Y POSIBLES CONTINUIDADES.**

Existen diversas teorías que relacionan a Ataecina con divinidades y cultos precedentes que habrían tenido lugar en el área en la que fue venerada. Principalmente siguen dos líneas: por una parte, es considerada como evolución de un culto primitivo; y por otra, es vinculada con divinidades orientales.

Entre los autores que pueden encuadrarse dentro de la primera tendencia se encuentra A. Schulten, quien sin mucho fundamento identificó a Ataecina con una diosa “infernál” cuyo santuario se habría localizado en la región del estrecho de Gibraltar y a la que aluden unos versos de la *Ora maritima* de Avieno (Schulten, 1955: 97; Avien., *Ora Mar.*, 242-244): *Iugum inde rursus, et sacrum infernae deae / diuesque fanum, penetral abstruse caui / aditum caecum.*

Los orígenes de la diosa también se han vinculado con el santuario de Cancho Roano (Zalamea de Serena, Badajoz), donde se le habría rendido culto a una diosa madre de origen neolítico y características ctónicas, la cual sería el precedente de Ataecina, hipótesis que se basa en el hallazgo de dos patas delanteras y la campanilla de una cabra de bronce fuera del edificio (Maluquer de Motes, 1981: 282). Sin embargo, el lapso temporal entre la cronología de las distintas fases constructivas del santuario, que abarcaría desde finales del siglo VII al siglo IV a.C. (Celestino Pérez, 1997), y la de los exvotos de Ataecina es demasiado dilatado como para sostener con firmeza esta vinculación.

Siguiendo la segunda vía, se ha llegado a manifestar que las características de Astart en Extremadura plantean una posible *interpretatio* con Ataecina (Almagro Gorbea, 2006: 997).

Mención especial merecen las investigaciones de M<sup>a</sup> P. García-Bellido, pues ha intentado crear una línea de desarrollo en el tiempo del culto de Ataecina y de la sacralidad de El Trampal. Para comenzar, a su juicio las estelas del suroeste de la Edad del Bronce Final guardarían semejanza en tamaño y morfología con las de El Trampal. Las estelas emplazadas junto a los cursos de los ríos en las zonas de Montánchez, San Mamés y en el Tajo, constituirían los primeros testimonios de carácter sacro de esta zona. Según la autora, las estelas del suroeste serían “dedicatorias funerarias a una divinidad ctónica que acompaña al muerto” y no marcarían los enterramientos, siendo El Trampal, por tanto, un *lucus* consagrado a una deidad de estas características (García-Bellido García de Diego, 2001: 62). Con el devenir del tiempo, las poblaciones vetonas asentadas en la región habrían traído y oficializado el culto a Ataecina, pero conservando la sacralidad de la divinidad “de El Trampal” y sus símbolos externos, entre los que se encontrarían las figurillas en forma de cabritas. Además, esa deidad podría corresponderse con la divinidad nocturna e innominada mencionada por Estrabón (III, 4, 16) y sería a la que se dedicaron las aras anepígrafas o en las que sólo constan los epítetos. Tras la conquista romana habría sufrido una *interpretatio* con Feronia y Proserpina -ésta última a través de Ataecina- pudiendo haberse convertido en la patrona de *Augusta Emerita*, según la iconografía numismática de la colonia. De esta manera, las denominaciones de Proserpina, Ataecina, Feronia, *dea domina sancta* o *Salus Augusta*, derivarían de un único culto: el que se le habría rendido a la divinidad “de El Trampal” (García-Bellido García de Diego, 2001: 63-71). Sostiene también que el éxito de los cultos profesados a Cibeles, Ma-Bellona y Victoria en el oeste peninsular, se debería a la división de las distintas vertientes de una deidad “indígena” en varios cultos, la cual podría haber sido la diosa de *Turobriga* (García-Bellido García de Diego, 1991: 69). Precisamente, es con Bellona con quien propone una particular relación a través de una supuesta *interpretatio* romana con las *sorores Antiatinae* y *Praenestinae*, divinidades femeninas y hermanas. Esta vinculación vendría a justificar el nombre de la *Mansio ad sorores* del *iter ab Emerita* que se situaría en el yacimiento de “Las Torrecillas”, cerca de Casas de don Antonio y de El Trampal (García-Bellido García de Diego, 1996).

Al igual que se ha intentado hallar las raíces del culto a Ataecina en otros cultos precedentes, se ha procedido de la misma manera con respecto a su continuidad entroncándolo con otros posteriores.

Intentando enlazarlo con el cristianismo, se ha sugerido la posibilidad de que el culto de Santa Eulalia pudiera ser continuación del de Ataecina, debido a la veneración que ambas tenían en el ámbito emeritense (Fliedner, 1932: 111-120). Aunque quizá la hipótesis más conocida ha sido la de asociarla con Santa Lucía (Caballero Zoreda, 1987: 65), ya que no deja de ser curioso que tanto las inscripciones de El Trampal como la de Salvatierra de los Barros fueran halladas en sendas ermitas dedicadas a dicha advocación. A pesar de que la conexión entre el culto de Ataecina con el de Santa Lucía es muy difícil de establecer, por lo tardío de la advocación de la mártir cristiana (Caballero Zoreda y Sánchez Santos, 1990: 448), es muy interesante el hecho de que, aparte de la de El Trampal, exista otra ermita dedicada a la santa en la que se ha hallado un monumento votivo ofrendado a la divinidad local. Además, la localización geográfica de dicha ermita, en Salvatierra de los Barros, es similar a la de El Trampal, ya que se encuentra en un paraje de abundante agua en la ladera de la sierra, desde donde se obtiene una panorámica del valle en el que se ubica la localidad. Sin embargo, su fecha de construcción no se ha podido establecer de una forma clara, adscribiéndose su factura a la cultura mozárabe (Alba Calzado, 2003: 101).

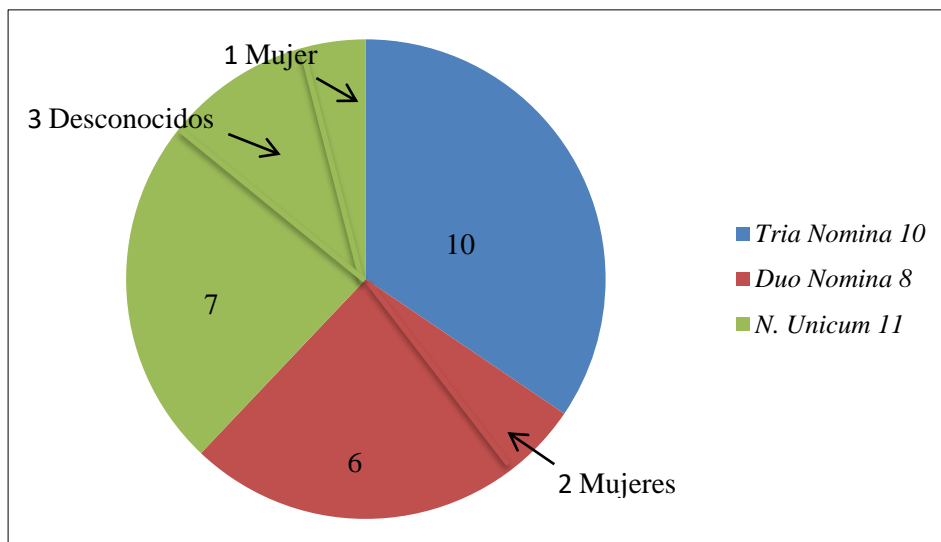
### **III. 2. 8. LOS DEDICANTES.**

El presente apartado lo vamos a dedicar al estudio de los fieles. La fuente principal de la que disponemos para llevarlo a cabo es la epigrafía, la cual, como ya hemos comentado, ofrece una información sesgada. Sin perder de vista este hecho, su análisis nos ayudará al de los devotos, para a través de él perfilar uno de los objetivos principales de nuestro trabajo, que es el estudio del contexto social en el que se desarrollaron las continuidades.

De 29 dedicantes conocidos (Tab. 3), 10 portan *tria nomina* y ocho *duo nomina*, mientras que 11 sólo llevan *nomen unicum* (Fig. 27).

Nº	<i>Praenomen</i>	<i>Nomen</i>	Filiación/ C. Jurídica	<i>Cognomen/ N. Unicum</i>	<i>Origo</i>
3			<i>Claudi Martilini ser(vus)</i>	<i>Artemas</i>	
4				<i>¿Puitia?</i>	
6	<i>L(ucius)</i>	<i>Caelius</i>		<i>Philinus</i>	
7	<i>L(ucius)</i>	<i>Iuventius</i>		<i>Iulianus</i>	
8		<i>Sentius</i>		<i>Marsus</i>	
9			<i>ser(vus)</i>	<i>Qua(dratus?)</i>	
10		<i>Flavia</i>		<i>Patricia</i>	
11	<i>L(ucius)</i>	<i>Norb(anus)</i>		<i>Severus</i>	
12		<i>Caesius</i>		<i>Cresce(n)s</i>	
13	<i>L(ucius)</i>	<i>Pontius</i>		<i>Severinus</i>	
15	<i>C(aius)</i>	<i>C(aecilius)</i>		<i>Severus</i>	
16		<i>Annius</i>		<i>Severus</i>	
18				<i>M(arcus?)</i>	
20		<i>Iulia</i>		<i>[S]eve[r]a</i>	
22				<i>Secundus</i>	
24	<i>C(aius)</i>	<i>Val(erius)</i>		<i>T[e]lesphorus</i>	
27	<i>P(ublius)</i>	<i>Florius</i>		<i>Venustus</i>	
28			<i>Vitalis</i>	<i>Crastena</i>	
29		<i>Cocceius</i>		<i>Modestianus</i>	
30			<i>C. Severae ser(vus/a)</i>	<i>Victorin(us/a)</i>	
32		<i>Iu(lius)</i>		<i>[B]adi(us)</i>	
34				<i>Norban(us)</i>	
35	<i>T(itus)</i>	<i>Norba(nus)</i>	<i>T(iti)</i>	<i>Qui[n]tu(s)</i>	
36				<i>Bassus</i>	<i>Turobri(gensis)</i>
37			<i>Presi</i>	<i>Flaus</i>	
38	<i>C(aius)</i>	<i>Val(erius)</i>		<i>Rufus Caepio</i>	
39	<i>Cratr[o]</i>	<i>Santilio</i>		<i>Co[...]?</i>	
40	<i>L(ucius)</i>	<i>Axonius</i>			
41				<i>Serbulus</i>	

**Tabla 3.** Onomástica de los dedicantes de Ataecina.

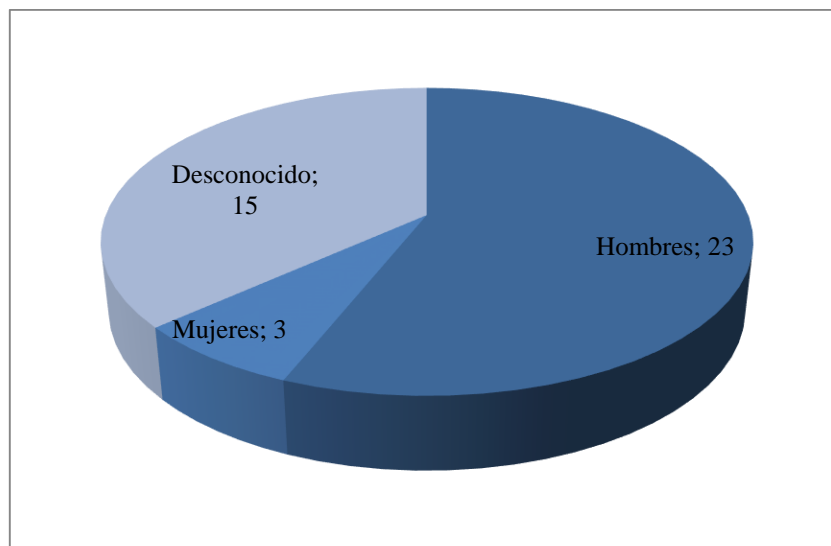


**Figura 27.** Clasificación de la onomástica de los dedicantes de Ataecina según los componentes de la misma y el sexo.

En lo que al sexo se refiere, teniendo en cuenta los casos en los que este ha podido determinarse, la gran mayoría de los dedicantes son hombres (23), esto es el 88,46%, frente a un reducido número de mujeres (3), que apenas llega al 11,53% (Tab. 4; Fig. 28) (Rojas Gutiérrez, 2016: 16). Puede que contemos con un caso más en el que el fiel sea una mujer. Sería quien llevó a cabo la *defixio* contra un ladrón que le robó varias prendas de vestir, que por su tipología -concretamente el *indusium*- parecen ser femeninas (Álvarez Sáenz de Buruaga, 1957: 249; Vasconcelos, 1905: 166). Aun así, el porcentaje de mujeres no varía sustancialmente, quedando muy lejos del de las fieles de Endovélico como tendremos ocasión de comprobar.

Dedicantes			
Sexo	Hombres	Mujeres	Desconocido/a
	23	3	
Condición jurídica	<i>Ingenui</i>	Esclavos	15

**Tabla 4.** Clasificación de los dedicantes de Ataecina según el sexo y la condición jurídica.



**Figura 28.** Recuento de los dedicantes de Ataecina según el sexo.

Esta predominancia de fieles masculinos se constata en todos los cultos de divinidades tanto ibéricas como extrapeninsulares. En el caso de los cultos de origen local una excepción sería el de Vaelico, en el que de siete dedicantes de los que se conocen los nombres, cuatro son mujeres. Esta menor presencia de las mujeres que refleja la epigrafía votiva podría estar conectada con la vinculación tradicional de la mujer con el ámbito doméstico, así como con el poder adquisitivo de las devotas (Gallego Franco, 2004: 70). En lo que respecta a la onomástica de las fieles de Ataecina, tanto *Flavia Patricia* como *Iulia Severa* emplean *nomen* y *cognomen*, utilizando la última de ellas, los más difundidos en toda Hispania (Navarro Caballero *et al.*, 2003: 407-410). Por otra parte, *Crastena* expresa su nombre a través de un sólo elemento seguido por el de su padre. El caso de *Puitia* es dudoso, debido a que el epígrafe se encuentra partido justamente por la mitad del nombre, por lo que no sabemos con seguridad si es un nombre femenino ni qué sistema utilizaba, aunque ha sido contabilizado como *nomen unicum*. Aparte del de *Puitia*, contamos con otros dos nombres de los que no ha podido determinarse el sexo de los individuos a los que denominan. Estos serían los casos de las inscripciones nº 18 y nº 30, en las que sólo constan la inicial y el comienzo del nombre, respectivamente.

Dentro de la onomástica masculina de los devotos encontramos hasta 10 personajes que portan *tria nomina*, otros seis con *duo nomina* y siete que llevan *nomen unicum* (Fig. 27).

Entre los fieles de Ataecina hay personas de variadas condiciones sociales y jurídicas, predominando los *ingenui* sobre los *servi* (Tab. 4). No existen dedicaciones de libertos y sólo contamos con tres esclavos, los cuales son todos varones, sin constatarse ninguna mujer entre ellos. Estos son *Artemas*, *Victorinus* -cuya inscripción está soldada a una de las cabritas de bronce- y *Quadratus*.

Con respecto a las profesiones, tan sólo uno de ellos hace referencia a su oficio, y es el ya comentado caso de *Bassus*, individuo incorporado como jinete al ala vetona, formada en época julio-claudia. La ofrenda se fecha en la primera mitad del siglo I d.C. y se llevaría a cabo antes del traslado del contingente a Britania (González-Conde Puente, 1988: 132).

En la provincia de la Lusitania los nombres personales pertenecientes al ámbito lingüístico local son menos numerosos que los latinos, lo que se explicaría, al menos en gran medida, por el sesgo social que presenta la epigrafía, ya que a ella accedían los individuos más influenciados por la cultura latina. La misma situación se produce en el *conventus Emeritensis*, en el que se concentran la mayoría de las inscripciones de Ataecina (36 de 41, el 87,80 %). Dentro de este *conventus*, la onomástica latina predomina en la mayoría de las ciudades ubicadas a orillas de los ríos Guadiana y Tajo, como las colonias de *Augusta Emerita* (Mérida), *Norba Caesarina* (Cáceres) o *Metellinum* (Medellín), aunque junto a dicha onomástica aparezcan elementos locales. La situación opuesta se constata en los núcleos en los que el desarrollo urbano fue menor, como *Capera* (Cáparra, entre Guijo de Granadilla y Oliva de Plasencia, Cáceres), y en los que se encontraban más alejados de las vías de comunicación, en los cuales predominaría la onomástica local (Barberarena Núñez, 2005: 710). Las inscripciones de Ataecina encajarían dentro de la primera circunstancia descrita, pues 27 de ellas proceden de ámbitos notablemente influenciados por la cultura latina, tanto dentro del *conventus Emeritensis* (*Augusta Emerita*, *Caesarobriga*, *Metellinum*, *Norba Caesarina* o *Turgalium*), como en el *conventus Pacensis* (*Pax Iulia* o *Myrtilis Iulia*) y también en la provincia de *Corsica et Sardinia* (*Aquae Ypasitanae/Forum Traiani*).

Respecto a esta onomástica local, entre los dedicantes de Ataecina sólo contamos con tres individuos cuyos nombres han sido incluidos dentro de este grupo: *Crastena*, *Bassus* y *Serbulus*. Sin embargo, debemos matizar algunas cuestiones respecto al segundo de estos nombres, *Bassus*. Aunque I. Kajanto no lo considera latino (Kajanto, 1982: 244), tampoco se puede afirmar plenamente que sea local. J. d'Encarnação supone que se trata de un término derivado del griego βάθος (profundo)



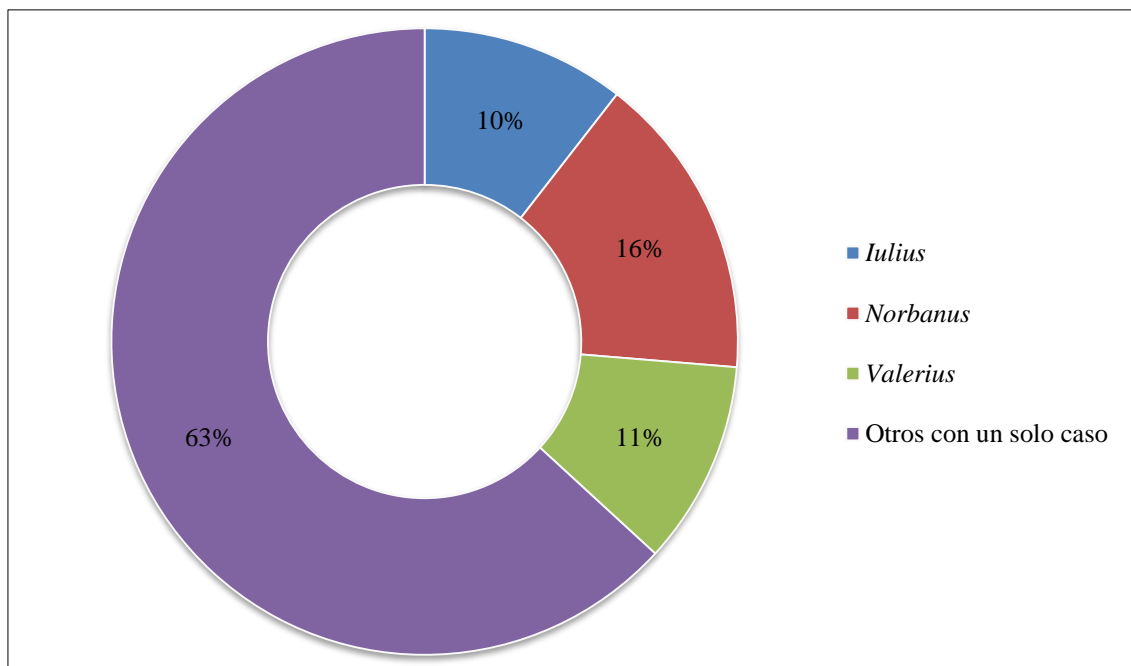
(Encarnação, 1984: 612). En la Península Ibérica aparece como un *cognomen* atestiguado en diversas ocasiones como en el caso de *M. Vibius Bassus*<sup>43</sup>, uno de los devotos de Endovélico. En una situación similar se encuentra el nombre de *Serbulus*, que al no pertenecer a un horizonte latino se ha incluido en este grupo (García-Bellido García de Diego, 2001: 62).

La denominación personal de los peregrinos, condición jurídica de los provinciales que no tenían la ciudadanía, se componía de un nombre único seguido por la filiación en genitivo sin que fuera necesaria siempre la presencia de la *f* (Barberarena Núñez, 2005: 711), como aparece reflejado en algunos de los dedicantes, como *Crastena* y *Flaus* (Tab. 3). El caso de *Crastena* es especialmente llamativo pues se considera un nombre local (Salinas de Frías, 1995: 140). El hecho de que las mujeres de condición peregrina presenten de forma frecuente un nombre de estas características, ha conducido a que se vincule con un conservadurismo onomástico entre las mujeres de dicha condición (Gorrochategui Churruca y Vallejo Ruiz, 2003: 365; Pando Anta, 2005: 145).

Dentro de la onomástica latina, los dos *nomina* latinos más empleados tanto en el conjunto de la Península Ibérica como en la provincia de Lusitania son *Iulius* y *Valerius* (Navarro Caballero *et al.*, 2003: 407). De los fieles, dos portan el *nomen* de *Iulius* (Fig. 29), de los cuales uno es hombre y el otro mujer. *Valerius* también lo encontramos en dos ocasiones (Fig. 29). *Caecilius* ocupa el cuarto puesto entre los *nomina* más repetidos en Lusitania, situación que podría estar relacionada con *Q. Caecilius Metellus*, fundador de *Metellinum* (Navarro Caballero *et al.*, 2003: 408). Aunque es muy común, entre los dedicantes sólo contamos con un ejemplo no seguro, pues se ha interpretado a partir de la inicial (Tab. 3). El caso del *nomen* *Norbanus* es particular porque tiene poca difusión en general, pero es especialmente frecuente en la provincia en cuestión, concretamente en el *conventus Emeritensis*. El área de distribución de este *nomen* coincide aproximadamente con el de *Caecilius* y con el posible territorio de *Norba*, hecho que se ha vinculado con la actividad de *C. Norbanus Flaccus*, legado de Octavio y fundador de *Norba Caesarina* (Navarro Caballero *et al.*, 2003: 408). *Norbanus* lo encontramos hasta en tres de los fieles (Fig. 29), cuyos exvotos fueron hallados en la provincia de Cáceres, dos en Santa Ana y uno en Alcuéscar.

---

<sup>43</sup> Inscripción n° 15 del Anexo B. 1.



**Figura 29.** Recuento porcentual de los *nomina* latinos entre los dedicantes de Ataecina que portan este elemento.

En ámbitos locales a veces se emplean ciertos *nomina* latinos cercanos a nombres de origen peninsular por homofonía como el caso de *Annius*, atestiguado entre los devotos (Tab. 3)

Rastreando la onomástica de los fieles podemos comprobar también cómo existen *nomina* con pocas atestiguaciones en Lusitania pero con un claro origen itálico, vinculándose con los primeros colonos o sus descendientes directos (Navarro Caballero *et al.*, 2003: 409), pero también con individuos recién llegados, puesto que el flujo migratorio desde la Península Itálica hacia Hispania continuó desarrollándose durante todo el Alto Imperio. En la provincia lusitana gran parte de estos inmigrantes se concentran en Mérida, que como capital provincial constituye el principal foco de atracción (Navarro Caballero, 2000: 283-285). Entre los dedicantes encontramos hasta tres de estos *nomina*: *Axonius*, *Cocceius* y *Patricia* (Tab. 3). Las dedicaciones de estos individuos han sido halladas precisamente en enclaves muy influenciados por la cultura latina como son Malpartida de Cáceres, lugar muy próximo a la colonia de *Norba Caesarina* y a cuyo territorio podría pertenecer, la colonia de *Pax Iulia* y Santa Lucía del Trampal, que podría formar parte del territorio de *Augusta Emerita*. Este hecho podría demostrar un proceso paralelo y complementario al de la integración de las

poblaciones locales en la órbita romana. Mediante dicho proceso, los pobladores itálicos se integrarían en el medio en el que se asentaron, adoptando algunos de sus rasgos culturales, como por ejemplo el culto a sus divinidades (Rojas Gutiérrez, 2016: 17).

Existen numerosos casos en las inscripciones de todo el Imperio en los que los *praenomina* y los *nomina* son empleados como nombre único por parte de la población local (Pando Anta, 2005: 145). Este podría ser el caso de la inscripción nº 34 en la que el fiel toma el *nomen* de *Norbanus* como nombre único, e incluso sería probable que se diese una situación parecida en la nº 18 en la que solamente consta la letra *M*, que podría enmascarar un *praenomen* como *Marcus*, debido a su abundancia.

Entre los cinco primeros puestos de los *cognomina* más representados se encuentran *Rufus* y *Severus* y sus respectivas variaciones con hasta seis ejemplos en las dedicaciones (Tab. 3). Los usos en ambientes locales de determinados *cognomina* típicamente latinos hacen pensar que pudiera tratarse de traducciones o de nombres especialmente relacionados con la antroponimia autóctona. Es lo que los investigadores han denominado *decknamen*. La mayor parte definen características físicas o psíquicas como *Modestus* o *Severus*, siendo éste último el *cognomen* más abundante de Hispania (Navarro Caballero *et al.*, 2003: 410). Existen también *cognomina* de latinidad antigua, como el de *Victorin(us/a)* (Tab. 3), que suelen aparecer empleados en ambientes fuertemente influidos por la cultura latina.

En la provincia lusitana se ha documentado hasta 300 nombres de origen griego, ocupando generalmente la función de *cognomen* o nombre único (Navarro Caballero *et al.*, 2003: 411). Normalmente se les ha asociado con una condición servil, pero está lejos de ser algo sistemático. Entre los fieles hay atestiguados tres nombres griegos. Este sería el caso de *Artemas* –que sí hace constar su condición de esclavo, *Philinus* y *Telesphorus* (Tab. 3), los cuales lo portan como *cognomen*. Estos tres nombres aparecen en tres inscripciones halladas en Mérida –las dos primeras- y en Santa Lucía del Trampal, enclave que podría haber pertenecido al territorio de la capital de la provincia lusitana. El hecho de que estos nombres aparezcan en estos lugares no es casual, debido a la importancia de *Augusta Emerita* como colonia y capital provincial (Rojas Gutiérrez, 2016: 17).

### III. 2. 9. DISCUSIÓN.

A través del examen del registro empírico del culto de Ataecina hemos podido comprobar una serie de cuestiones. Una de ellas es el carácter de la diosa. Su naturaleza ctónica se constata plenamente en una de sus inscripciones más significativas: la *defixio*. En este epígrafe, mediante un lenguaje suplicatorio y lleno de elementos de carácter burocrático (Tomlin, 2010: 246; Versnel, 2010: 286), un individuo pide a la diosa que venga el robo de unas prendas de vestir del que ha sido objeto. Falta el final de la inscripción debido a que la tabla marmórea sobre la que está escrita se encuentra cortada por la mitad. En la parte que no se ha conservado constaría el castigo o maldición que el individuo en cuestión pedía a Ataecina (Vasconcelos, 1905: 167; Álvarez Sáenz de Buruaga, 1957: 249). Este tipo de inscripciones, en las que se hacen constar súplicas a una o varias divinidades con el objetivo de castigar a una persona que ha hecho algún mal al autor de la misma, ha sido denominado como “prayers for justice” (Versnel, 2010: 278).

Como divinidad ctónica contaría con vertientes relacionadas con la agricultura o la salud (Vasconcelos, 1905: 161-168; Blázquez Martínez, 2004: 274). Hacia una posible condición salutífera podrían apuntar dos exvotos ofrendados por el bien de un familiar, aunque debemos señalar que existen variantes de los textos que nada tienen que ver con esta interpretación<sup>44</sup>. A través del sincretismo con Proserpina, Ataecina pudo adoptar alguna de las facetas de dicha divinidad, aunque también es posible que las poseyera con anterioridad. Este sincretismo se ha documentado sólo en dos epígrafes de Mérida y uno de Salvatierra de los Barros<sup>45</sup>, por lo que sería propio de esta zona, en lo que hubo de tener gran importancia el hecho de que Mérida fuese una colonia y la capital de una provincia. Pero, aunque ambas diosas se encuentren asociadas en dichas inscripciones no es motivo suficiente para ver tras las dedicaciones a Proserpina la evidencia del culto a Ataecina y viceversa (Abascal Palazón, 1995: 97; 2002: 55).

Muy interesante es la relación que el culto de Ataecina parece tener con el agua si tenemos en cuenta el contexto deposicional de algunos de los soportes epigráficos. Uno de ellos se corresponde con la *defixio*, que fue hallada en el embalse de Proserpina de Mérida, aunque, como ya hemos comentado, puede que este no fuese el lugar en el que fue depositada originalmente, pero sí cercano al mismo. Esta *defixio* cuenta con paralelos dentro de la Península Ibérica, como por ejemplo en *Baelo Claudia* (Bolonía,

---

<sup>44</sup> Inscripciones nº 13 y nº 16 del Anexo A.

<sup>45</sup> Inscripciones nº 5, nº 4 y nº 9.

Cádiz) o en Itálica (Santiponce, Sevilla), así como en otras regiones del Imperio, como es el conocido caso de *Aquae Sulis* en Bath (Versnel, 2010; Marco Simón, 2011; Rojas Gutiérrez, 2016: 10). Precisamente en el sur de Britania existe una gran concentración de *defixiones* en contextos ctónicos tales como muelles, ríos o pozos. Este hecho parece entroncar con una costumbre de deposición en dichos entornos muy arraigada en la región durante la Edad del Hierro (Mattingly, 2004: 20), acción que se remontaría hasta el Mesolítico, como en otras áreas de Europa occidental, aunque es en la Edad del Bronce cuando cobra mayor auge (Delibes de Castro y Fernández Manzano, 2007: 11). En la Península Ibérica este fenómeno es especialmente relevante en la vertiente atlántica, con ejemplos tan importantes como el de la Ría de Huelva. Este tipo de depósitos han sido considerados como ajuares funerarios y también como exvotos (Delibes de Castro y Fernández Manzano, 2007: 23).

Los contextos acuáticos, a los que habría que añadir aguas subterráneas, cuevas, santuarios o lugares de especial relevancia para la víctima de la *defixio*, eran considerados puntos de contacto con las divinidades ctónicas (Faraone, 1991: 17; Ogden, 1999: 15).

Aparte de la *defixio*, otros dos soportes fueron hallados en contextos relacionados con el agua. Uno de ellos es el ara ofrendada por *Sentius Marsus* (Fig. 21)<sup>46</sup>, encontrada junto al Camino del Palo y al acueducto de Las Abadías de Mérida, y el otro la estela de *Serbulus*<sup>47</sup>, que apareció en las termas de *Aquae Ypsitanae/Forum Traiani*.

La etimología de algunos de los topónimos vinculados con el culto ha servido también como indicio para sostener la hipótesis de la conexión del culto con el agua. En este sentido, se ha señalado que la etimología de “Trampal” es la de “pantano, atolladero, tremedal”, mientras que la de *Turobriga* -la ciudad vinculada a Ataecina a través del apelativo *turobrig-* o *turibrig-* que figura en su nomenclatura (Tab. 2)- sería “la ciudad del río” (García-Bellido García de Diego, 2001: 58 y 64). Al respecto hay que añadir que el *lucus* de Alcuéscar es una zona fértil y rica en agua. La abundancia y uso de este elemento podemos observarlo tanto en el manantial de El Trampal, ubicado junto a la ermita de Santa Lucía y a la cual presta su nombre, como en el cercano paraje de “Las Torrecillas”, donde a comienzos del siglo XX salieron a la luz los restos de un *hypocaustum* y diversos objetos culturales (Santos y Ecay, 1900; Sanguino, 1911;

---

<sup>46</sup> Inscripción nº 8.

<sup>47</sup> Inscripción nº 41.

Abascal Palazón, 1996). La abundancia de agua en este lugar contribuiría además a sostener la hipótesis de la existencia de un santuario que se serviría de ella para el desarrollo de sus funciones.

Para apoyar la conexión del culto con el agua también se han tomado como referencia los contextos en los que aparecieron las figurillas caprinas de Medellín y Torrejoncillo: las de Medellín en el lecho del Guadiana y las de Torrejoncillo en el arroyo El Encín, dentro de una vasija con monedas romanas (Álvarez Sáenz de Buruaga: 1970: 827-828; Urbina Martínez, 1993-1994: 35), lo que ha llevado a pensar que su deposición en los entornos acuáticos se deba a la práctica de un ritual semejante a los que se venían desarrollando desde la Prehistoria (Álvarez Sáenz de Buruaga, 1968: 830). No obstante, debemos recordar que estas figurillas no cuentan con epígrafes que puedan establecer una conexión directa con el culto de Ataecina como en el caso de los ejemplares de Malpartida de Cáceres.

Esta vinculación con el agua es un aspecto muy importante del culto de Ataecina, aunque debemos tratarla con cautela. Un elemento a tener en cuenta es que en la Antigüedad el agua constituía la vía de acceso al Más Allá (Álvarez Sáenz de Buruaga, 1968: 830; Delibes de Castro y Fernández Manzano, 2007: 25; Marco Simón, 2007: 175), por lo que hubo de tener importancia en el culto a una divinidad ctónica como Ataecina (Rojas Gutiérrez, 2016: 13). Por otra parte, según M. Almagro Gorbea, en Grecia y Roma el sacrificio de ovicápridos, normalmente un carnero, estaba relacionado con el culto a los antepasados y por lo general se realizaba en lugares acuáticos, como ríos o lagos. Para este autor las cabritas de Medellín y Torrejoncillo estarían relacionadas con Ataecina y al haberse descubierto en cursos de agua habrían sustituido al animal en este tipo de rituales (Almagro Gorbea, 2006: 975-976).

La naturaleza de Ataecina no tiene por qué estar ligada en exclusividad al agua, pero sí nos parece factible que dicho elemento fuese un principio más asociado a su carácter (Sánchez Moreno, 1997: 137), como en el caso de otras deidades como algunas de las grandes diosas neolíticas (Gimbutas, 2014), teniendo en cuenta la importancia del agua en el culto de una divinidad ctónica.

El examen del registro empírico también nos ha permitido observar cómo a través del contacto de los pueblos peninsulares con poblaciones extranjeras tras la conquista y colonización de Roma un culto de origen ibérico adoptó elementos de la cultura latina como la epigrafía, la tipología de los soportes de las inscripciones o las

fórmulas de denominación de la divinidad, en un proceso de reformulación, convirtiéndose en un culto híbrido.

Este culto se documenta en una extensa área del occidente peninsular, principalmente en enclaves en los que la cultura latina ejercía una gran influencia, tales como colonias y municipios y sus territorios, lo que estaría relacionado con una mayor concentración de epígrafes en dichos lugares, tanto a nivel general como a nivel particular del culto, y con que la mayoría de los nombres de los dedicantes sean latinos.

No obstante, que gran parte de los nombres sean latinos no quiere decir necesariamente que los devotos también lo fuesen. Con el transcurrir del tiempo y el contacto, las poblaciones locales fueron adquiriendo elementos propios de la cultura romana, siendo uno de ellos el sistema onomástico. Dado que los epígrafes relacionados con Ataecina han sido fechados entre los siglos I y III d.C. es lógico que este proceso de interacción cultural se encontrara en una fase avanzada sobre todo en colonias y municipios. Sin embargo, los datos de los que disponemos no son para nada homogéneos, más bien muestran un espectro social heterogéneo, dentro de una sociedad también heterogénea e híbrida, resultado de la conquista y colonización romana. En este proceso participaron tanto las poblaciones locales como las alóctonas, bien fueran estas itálicas u orientales, de las que tenemos constancia entre los fieles de Ataecina.

En cuanto al estatus socioeconómico de estos dedicantes, éste podría estar relacionado con las características de los soportes epigráficos, entre ellas el tipo de material utilizado para su fabricación o la factura de los mismos. De los 41 epígrafes se conoce la materia prima de los soportes en 38 casos (Fig. 20). La mayor parte son de granito (28, el 74 %), aunque también hay ocho piezas de mármol (21%) y dos de bronce (5%). De estos materiales el más caro es el mármol. De las ocho piezas elaboradas sobre este material, cinco fueron halladas en la colonia de *Augusta Emerita* y una en el municipio de *Myrtilis Iulia*<sup>48</sup>, lo que podría estar poniendo de manifiesto un mayor poder adquisitivo de los habitantes de este tipo de enclaves. A nivel general, la mayoría de los soportes son toscos y escasamente decorados, en los que las inscripciones están grabadas de una forma descuidada, si bien existen importantes excepciones como las de los conjuntos de Mérida<sup>49</sup> y Herguijuela<sup>50</sup>, que además siguen plenamente los patrones estilísticos romanos. Esta situación podría evidenciar que los

---

<sup>48</sup> Inscripción nº 38.

<sup>49</sup> Inscripciones nº 3, nº 5, nº 6, nº 7 y nº 8.

<sup>50</sup> Inscripciones nº 27 y nº 28.

fieles de Ataecina son por lo general gente de un bajo nivel económico, aunque con excepciones como los individuos que realizaron inscripciones sobre soportes de mármol (*Artemas, L. Caelius Philinus, L. Iuventius Iulianus, Sentius Marsus, C. Valerius Rufus Caepio, L. Axonius* y el que realizó la *defixio*) o los que ofrecieron los ejemplares de Herguijuela (*P. Florius Venustus y Crastena*), si bien debemos tener presente una vez más el sesgo que presenta la epigrafía al respecto, pues todos los sujetos que dejaron constancia material y escrita del cumplimiento de un voto tuvieron los medios económicos necesarios para costearlo.

Por otra parte, una cuestión que también queda patente en el registro empírico es la vinculación de Ataecina con *Turobriga*, en la que se originaría su culto y de la que sería divinidad tutelar, así como con otros enclaves como el de Santa Lucía del Trampal, un lugar cuya sacralidad se extiende a lo largo de un período de tiempo bastante extenso hasta enlazar con el cristianismo, un caso similar al de São Miguel da Mota (Terena, Alandroal, Évora), donde fue adorado Endovélico, como comentaremos en el siguiente apartado.

### **III. 3. ENDOVÉLICO.**

#### **III. 3. 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CULTO.**

##### **III. 3. 1. 1. São Miguel da Mota (Terena, Alandroal).**

El material que compone el registro empírico del culto de Endovélico está compuesto por 88 inscripciones y 54 esculturas procedentes de la ermita de São Miguel da Mota (Terena, Alandroal) (Fig. 30), aunque algunos de ellos fueron transportados a lugares próximos como la iglesia de Nossa Senhora da Boa Nova (Terena), el convento dos Frades Agostinhos y la iglesia de Nossa Senhora da Graça (Vila Viçosa), la iglesia de Nossa Senhora do Loreto (castillo de Juromenha, Alandroal), y el castillo de Alandroal<sup>51</sup>.

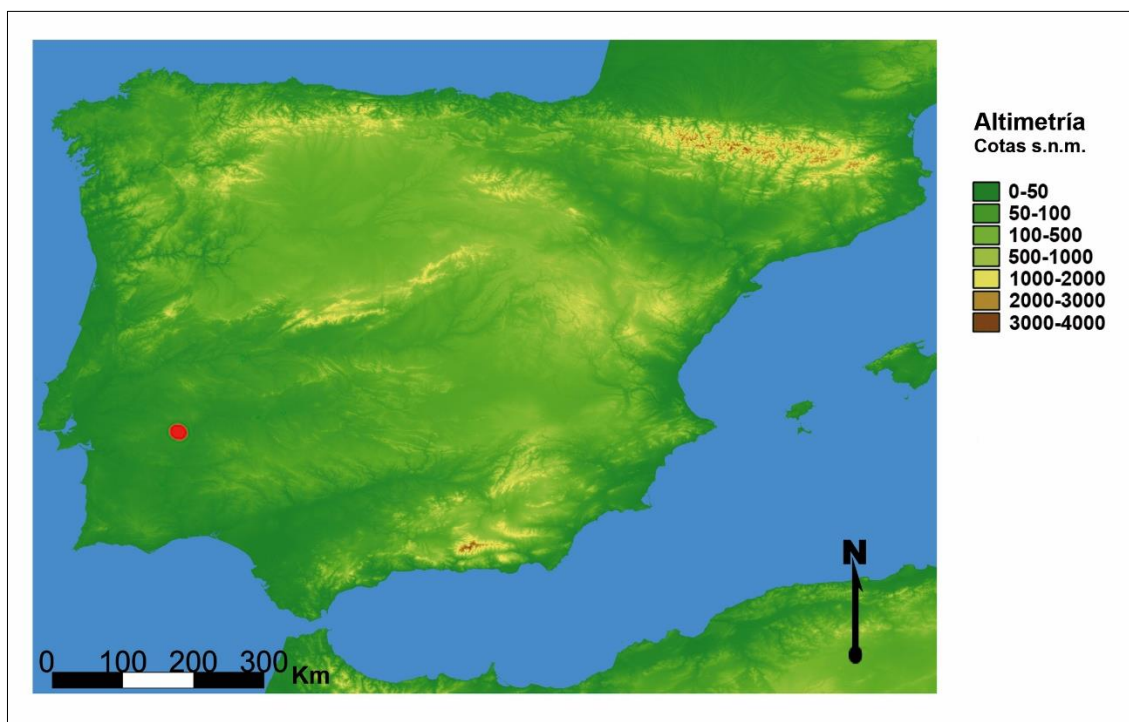
São Miguel da Mota es un enclave no urbano de la provincia de Lusitania, seguramente perteneciente al *conventus Pacensis*, cercano a las colonias de *Pax Iulia* y *Augusta Emerita*, aunque esta última ya algo más alejada. También estaría próximo a los municipios de *Liberalitas Iulia* (Évora) e *Imperatoria Salacia* (Alcácer do Sal, Sétubal). Como ya comentamos al analizar el culto de Ataecina, en estas ciudades

---

<sup>51</sup> Inscripciones nº 12, nº 13, nº 14, nº 17, nº 23, nº 24, nº 25, nº 28, nº 30, nº 32 y nº 33 del Anexo B. 1.



encontramos documentados los cultos de divinidades romanas y orientales. En el conjunto del *conventus Pacensis* hay hasta 17 divinidades romanas atestiguadas, de las que Júpiter es la que cuenta con más testimonios (13); cinco dioses orientales y ocho locales. De estos últimos, dos son Ataecina y Endovéllico, y el resto *D. S. Burrulobrigensis*, *Carneus*, *Ocrimira*, *Quanceius Tanngus*, *Runesus Cesius* y *Toga*. Las dos ciudades de cierto rango administrativo más cercanas a São Miguel da Mota son, por este orden, *Liberalitas Iulia* y *Pax Iulia*. Sobre esta última ya hemos hecho mención de las divinidades a las que en ella se les rendiría culto, destacando Ataecina como la única diosa local atestiguada. En *Liberalitas Iulia* encontramos documentadas sólo cuatro divinidades: dos latinas, Júpiter y la Salud; y dos locales, *Runesus Cesius* y *Carneus*.



**Figura 30.** Localización de São Miguel da Mota (Terena, Alandroal).

La ermita de São Miguel da Mota se ubicaba en la cima de un cerro en el valle del río Luciféce (Figs. 31, 32, 33, 34 y 35), al noroeste de la villa de Terena. Este lugar pertenecía a la provincia de Lusitania, en una localización próxima a la frontera con la Bética, aunque no está claro a qué entidad habría pertenecido, si a Évora o a Mérida -ya que el límite entre ambas estaría cercano a este enclave- y por lo tanto, a qué *conventus*

*iuridicus*, por lo que se ha planteado la posibilidad de que constituyera una realidad autónoma que no pertenecería a ninguna de estas ciudades ni a sus respectivos territorios (Schattner *et al.*, 2013: 79). São Miguel da Mota se encuentra más próximo a la primera de estas dos ciudades, en la que sus ciudadanos se inscriben en la tribu *Galeria*, mientras que los de Mérida lo hacen en la *Papiria*. Precisamente a la tribu *Galeria* se adscribe un individuo sepultado a unos 10 km. al norte de São Miguel da Mota, *Q(uintus) Romanus Q(uinti) f(ilius) Gal(eria) Tuscus* (Encarnação, 1984: 547-548). Por ello parece probable que São Miguel da Mota se ubicara dentro del territorio de Évora y del *conventus Pacensis*, aunque también pudo haber constituido una realidad autónoma.



**Figura 31.** Vista del cerro de São Miguel da Mota (Terena, Alandroal) desde el noroeste. Fotografía: Leonardo García Sanjuán.



**Figura 32.** Cima del cerro de São Miguel da Mota (Terena, Alandroal) desde el noreste. Fotografía: Leonardo García Sanjuán.



**Figura 33.** Vista del paisaje circundante a São Miguel da Mota (Terena, Alandroal) desde la cima del cerro (dirección norte). Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.



**Figura 34.** Vista del paisaje circundante a São Miguel da Mota (Terena, Alandroal), en dirección Rocha da Mina (oeste), desde la cima del cerro. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.





**Figura 35.** Vista de la ladera noreste del cerro de São Miguel da Mota (Terena, Alandroal). Fotografía: Leonardo García Sanjuán.

En el concelho de Alandroal, al que pertenece São Miguel da Mota, se documentan numerosos yacimientos de todos los períodos históricos (Calado, 1993). En lo que respecta a la Antigüedad, la conquista y colonización romana afectó a la estructura de poblamiento de la zona al igual que a otras áreas peninsulares como Sierra Morena Occidental o Tierras de Antequera, como tendremos ocasión de comentar en el Capítulo V. En estas regiones el número de yacimientos aumenta considerablemente, aunque la tasa de perduración de yacimientos con respecto a la etapa anterior es bastante importante: 38,46 % en el caso de Sierra Morena Occidental y 53,78% en el de Tierras de Antequera (Moreno Escobar, 2016: 328, 353). Sin embargo, la situación del concelho do Alandroal es distinta, pues no se observa continuidad de los asentamientos de la Edad del Hierro en la Antigüedad (Calado, 1993), lo que podría estar relacionado con la explotación minera de la zona durante dicho período, aunque hay que tener en cuenta que es una región mucho más reducida que las otras. Los yacimientos de la Antigüedad documentados en Alandroal que se corresponden con asentamientos son de tipo rural, entre los que destacan ocho villas, como la de Castelinhos o Malhada dos Barros. En cuanto a los yacimientos de la Prehistoria, resulta especialmente llamativo

que se registren hasta 16 dólmenes, un menhir y dos posibles santuarios rupestres (Calado, 1993). El elevado número de megalitos en este concelho hay que relacionarlo con el marco geográfico en el que se inserta, ya que Alandroal pertenece a la región del Alemtejo, una de las zonas de Europa con mayor concentración de megalitos. Uno de estos dólmenes se encontraba especialmente próximo a la ermita de São Miguel da Mota, concretamente en la ladera este del cerro, por lo que ha sido denominado São Miguel da Mota 2 (Calado, 1993: 62). Los dos posibles santuarios rupestres también se encuentran en una localización cercana a São Miguel da Mota. Son Poio Grande y Rocha da Mina (Calado, 1993: 59-60). El último de ellos, cuya cronología se ha fijado en la Segunda Edad del Hierro, se ubica también en el valle del río Luciféce, a 3,6 km. de distancia de São Miguel da Mota en dirección oeste (Fig. 34). Este posible santuario está compuesto por un conjunto rupestre en el que destacan una escalera, una supuesta mesa de altar y un pozo o cavidad anexo a ésta (Figs. 36, 37, 38, 39 y 40) (Calado, 1993: 59). En las paredes del pozo hay oquedades paralelas que podrían haber servido para insertar algún tipo de soporte que cerrara este espacio (Calado, 1996: 101). Tanto la proximidad de este yacimiento a São Miguel como la existencia del pozo han sido elementos empleados por algunos investigadores para considerar a Rocha da Mina como el santuario original de Endovélico (Calado, 1996: 101; Mataloto y Roque, 2013: 129). La relevancia del pozo se justificaría en que la práctica de la *incubatio* pudo haberse dado en el culto de la deidad, como comentaremos más adelante, y ésta solía efectuarse en una cavidad situada junto al santuario o en sus proximidades (Calado, 1996: 101). En frente de la escalera se localizó una estructura de combustión en la que aparecieron restos cerámicos y faunísticos datados en la primera mitad del siglo I a.C. (Correia Santos, 2015: 196), los cuales podrían estar relacionados con actividades rituales. A unos 50 m. del conjunto rupestre se encuentra una pequeña zona de hábitat (Fig. 41 y 42), cuyo origen se ha vinculado con el desmantelamiento de las estructuras de poblamiento locales de la primera mitad del siglo I a.C. y del inestable poder de Roma debido a las Guerras Civiles. En este contexto el santuario podría haber actuado como un elemento de reunión de poblaciones dispersas (Mataloto y Roque, 2013: 138). El abandono de este enclave podría estar relacionado con cuestiones logísticas y/o ideológicas (Calado, 1996: 101), así como con la estabilidad que siguió al fin de los conflictos bélicos, particularmente en lo que atañe al territorio peninsular (Mataloto y Roque, 2013: 138).





**Figura 36.** Vista lateral del conjunto rupestre de Rocha da Mina (Terena, Alandroal). Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.



**Figura 37.** Conjunto rupestre de Rocha da Mina (Terena, Alandroal). Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.



**Figura 38.** Escaleras del Conjunto rupestre de Rocha da Mina (Terena, Alandroal). Fotografía: Leonardo García Sanjuán.





**Figura 39.** Pozo del Conjunto rupestre de Rocha da Mina (Terena, Alandroal). Fotografía: Leonardo García Sanjuán.



**Figura 40.** Pozo del Conjunto rupestre de Rocha da Mina (Terena, Alandroal) desde el lado opuesto al inicio de las escaleras. Fotografía: Leonardo García Sanjuán.



**Figura 41.** Vista de la zona de hábitat de Rocha da Mina (Terena, Alandroal) desde el conjunto rupestre. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.





**Figura 42.** Vista de la zona de hábitat de Rocha da Mina (Terena, Alandroal) con el conjunto rupestre al fondo. Fotografía: Mª Rocío Rojas Gutiérrez.



**Figura 43.** Estructura rupestre de Redondo. Fotografía: Mª Rocío Rojas Gutiérrez.

Junto a Alandroal se encuentra el concelho de Redondo, en el que se ha documentado una estructura rupestre que recuerda en parte a la de Rocha da Mina, principalmente por sus escaleras talladas en la roca<sup>52</sup>. Esta estructura se ubica junto a un poblado calcolítico en el entorno de la iglesia de San Pedro (Fig. 43).

Volviendo al cerro de São Miguel da Mota, debemos tener presente que en él no se han documentado restos arqueológicos de la Edad del Hierro ni de época republicana, pero si un poblado fortificado calcolítico (Schattner *et al.* 2013: 74), un dolmen en la ladera este del cerro, al que ya hemos hecho referencia, y una posible inhumación en cista de la Edad del Bronce en la ladera occidental, sobre cuyo individuo se ha llegado a afirmar que pudo haber sido un devoto del *numen* que más tarde se transformaría en el dios Endovélico (Lambrino, 1951: 105). No obstante, el hiato temporal existente es demasiado amplio como para sostener esta hipótesis. En el entorno circundante al cerro se han registrado dos yacimientos de la Antigüedad. Uno de ellos es el llamado Poço da Mota, un sarcófago reutilizado como abrevadero junto a un pozo, y el otro es Tapada de Alva, una zona de hábitat. Cabe la posibilidad de que hubiese habido un tercer

<sup>52</sup> Agradecemos a M. Calado esta información.



yacimiento de esta cronología, el cual se correspondería con una necrópolis (Mota), aunque su existencia no ha podido ser confirmada (Calado, 1993: 59-61).

Las primeras excavaciones que se desarrollaron en el lugar en el que se emplazaba la ermita de São Miguel da Mota se llevaron a cabo a partir de 1890 bajo la dirección de J. Leite de Vasconcelos, las cuales se prolongarían hasta 1907. En ellas se procedió a la demolición de los restos que quedaban en pie del edificio y al posterior transporte de los materiales a la Biblioteca Nacional de Lisboa, germen del Museo Arqueológico Nacional de Portugal.

Las últimas intervenciones tuvieron lugar a partir de 2002 y fueron coordinadas por la Universidad de Lisboa y el Instituto Arqueológico Alemán. En el cerro se documentaron construcciones modernas como un establo y dos corrales hechos con material reutilizado, entre el que destacan fragmentos de mármol y sillares de granito. Las prospecciones además proporcionaron otros materiales de construcción de la Antigüedad como ladrillos, *tegulae* o *imbrices*, así como cerámica (ánforas y otros envases). La ladera noreste (Fig. 35) presentaba una gran concentración de restos. Precisamente, los materiales recogidos en este sector pertenecen al período altoimperial, mientras que los de la cima se fechan entre los siglos IV y V d.C. e incluso en momentos posteriores (Guerra *et al.*, 2003: 428, 470). Las prospecciones geofísicas confirmaron la existencia de un conjunto de estructuras soterradas en la ladera noreste, identificadas por J. Leite de Vasconcelos en su día como los restos de una antigua fortificación similar a los castros (Vasconcelos, 1905: 125). La presencia de estas estructuras llevaron al equipo encargado de estas últimas campañas de trabajos a pensar que se corresponderían con un santuario de terrazas que seguiría los patrones clásicos (Guerra *et al.*, 2003: 416, 470), hipótesis que descartaría en investigaciones más recientes en las que se ha confirmado que la cronología de estas plataformas sería medieval o postmedieval (Schattner *et al.*, 2013: 77). En estas últimas intervenciones que se efectuaron en el lugar en el que se erigía la ermita de São Miguel se constató que el desmantelamiento del edificio por parte del equipo de J. Leite de Vasconcelos no se ejecutó por completo, ya que pudieron documentarse algunos restos del arranque de los muros, especialmente de las zonas este y sur, en las que se hallaron restos constructivos romanos. Debajo del suelo de la zona sur, que no había sido levantado, el equipo de investigación pudo encontrar fragmentos marmóreos, tres aras y seis esculturas de época

romana relacionadas con Endovélico<sup>53</sup> (Schattner *et al.*, 2013: 77) (Fig. 44). La situación en la que fueron hallados estos materiales –colocados debajo del altar mayor de forma cautelosa- parece indicar que se trata de un depósito intencional, empleado como relleno para colmar una cavidad natural del substrato rocoso (Guerra *et al.*, 2003: 462; Schattner *et al.*, 2005b: 899). En el transcurso de estas intervenciones también salieron a la luz tres sepulturas presumiblemente de época medieval, dos grandes bloques de gneis, cerámica romana y monedas tardoantiguas y medievales (Guerra *et al.*, 2003: 434-455). A partir de los datos aportados por estas nuevas investigaciones, no se puede confirmar la hipótesis elaborada por G. Pereira (1889), según la cual la ermita se habría levantado sobre los restos de un templo de la Antigüedad. Lo que sí es evidente es que fue erigida empleando material reutilizado (Guerra *et al.*, 2003: 470). También se ha propuesto la posibilidad de que hubiera habido un templo cristiano antiguo en este lugar anterior al de São Miguel, tomando como referencia una serie de elementos arquitectónicos recogidos en el lugar, además de 87 monedas de los siglos IV y V d.C. y cerámica de la misma cronología. Desde estas fechas hasta los siglos XII-XIV d.C. se produce un hiato temporal en la información arqueológica del lugar (Schattner *et al.*, 2013: 77). Por otra parte, la fecha de la construcción de la ermita de São Miguel se desconoce. Según J. Leite de Vasconcelos, las noticias más antiguas sobre su existencia son del siglo XVII (Vasconcelos, 1905: 146). Otros autores se decantan por fijar su edificación dos centurias antes (Olivares Pedreño, 2002: 63) e incluso entre finales del siglo VIII d.C. e inicios del siglo IX d.C., en época islámica, etapa en la que se difunde el culto de San Miguel en la Península Ibérica (Cardim Ribeiro, 2002a: 81).

El hecho de que no se hayan documentado estructuras de la Antigüedad bajo la ermita de São Miguel no descarta la posibilidad de que hubiese existido un santuario o témenos en sus inmediaciones, pues son diversos los indicios que apuntan hacia esta dirección. Entre ellos estarían los numerosos restos constructivos dispersos por el cerro y la información que aportan materiales como la escultura nº 22, la cariátide<sup>54</sup> y las ofrendas de esculturas de plata.

---

<sup>53</sup> Inscripciones nº 4, nº 5 y nº 6; esculturas nº 1, nº 4, nº 7, nº 20, nº 21 y nº 28 del Anexo B. 2.

<sup>54</sup> Escultura nº 1.



**Figura 44.** Parte de los últimos hallazgos de São Miguel da Mota en el momento de ser descubiertos. Fuente: Guerra *et al.*, 2003: 447, fig. 23.

En la inscripción que aparece en la base de la escultura nº 22 el dedicante hace referencia a una capilla (*aedeolum*), la cual podría haber sido una pequeña imitación de templos a modo de nichos en los que se colocaría una estatuilla del dios (Vasconcelos, 1905: 138; 1913: 478) o bien auténticas construcciones de piedra, situación que contaría con paralelos en otras áreas del mundo romano incluso con edificaciones de madera (Lambrino, 1951: 118-119).

En el caso de la cariátide (Fig. 53), este tipo de esculturas suelen estar asociadas a contextos arquitectónicos, aunque hay excepciones como las de la Villa Adriana de la ciudad de Tívoli (Roma) (Schattner *et al.*, 2008b: 726). Si atendemos a los restos constructivos de la Antigüedad documentados en São Miguel da Mota, no resulta descabellado pensar que la cariátide estuviese en relación con estructuras edilicias destinadas al culto de Endovélico (Schattner *et al.*, 2005a: 124).

El hecho de que a Endovélico se le dedicaran estatuas de plata puede llevar también a plantear la posibilidad de que hubiese un recinto seguro que las albergara, sin embargo, hemos de recordar que en toda la Prehistoria Reciente europea, especialmente en la Edad del Bronce Final, existe la tradición de realizar ofrendas de objetos valiosos en lugares al aire libre. En este sentido, es especialmente llamativa la propuesta de J. Cardim Ribeiro, quien entiende a Endovélico como una divinidad silvana, cuyo su culto se desarrollaría en plena naturaleza, pudiendo haber contado con capillas y algún lugar cerrado en el que se guardasen la imagen principal del dios y los

exvotos más importantes e, incluso, una gruta en la que la deidad se revelase a sus fieles (Cardim Ribeiro, 2005: 736-737). En el mundo grecorromano existían santuarios en las afueras de las ciudades con bosques sagrados, consagrados a divinidades de distinta naturaleza como Apolo o Silvano y en los que se depositaban presentes y en numerosas ocasiones se llevaban a cabo oráculos (Briquel, 1993; Cazanove, 1993; Graf, 1993), situación en la que parece encajar São Miguel da Mota. También existían santuarios en cuevas y grutas como el de *Dea Dia* en las afueras de Roma.

Aunque no se puede confirmar la existencia de estructuras edilicias que se correspondan con un santuario de la Antigüedad en São Miguel da Mota, si valoramos los indicios comentados y la gran concentración de ofrendas en el lugar, resulta evidente el carácter sacro del mismo, por lo que parece probable que hubiese habido un santuario o témenos en el que se le rendiría culto a Endovéllico. Este enclave se inserta a su vez en un entorno de un gran contenido simbólico, a juzgar por el importante número de elementos documentados en él que apuntan hacia esa dirección.

### **III. 3. 1. 2. Otros posibles núcleos.**

A pesar de que el registro empírico relacionado con Endovéllico procede de un único enclave, São Miguel da Mota, existen una serie de teorías que defienden la extensión del culto a otras áreas de la Península Ibérica, como la serranía de Huelva y Postoloboso (Candeleda, Ávila).

La vinculación del culto de Endovéllico con la serranía onubense viene sosteniéndose desde el siglo XVII, cuando Rodrigo Caro aprovechó el orónimo *Andévalo*, el cual hace referencia a El Cabezo de Andévalo situado en el municipio de El Cerro de Andévalo al que presta su nombre, para sugerir un nexo con la divinidad ibérica a la que se le rendiría culto en la zona (Caro, 1634: 201). El descubrimiento en este enclave de unos restos arqueológicos interpretados como un templo dieron base a la creencia de que allí se adoraría a *Andobelus/Endobelus* (Ceán Bermúdez, 1832: 260) o *Endobéllico* que, según P. Madoz Ibáñez, “fue el objeto de la más antigua adoración de los españoles” (Madoz Ibáñez, 1849: 32). La analogía fonética entre *Endobelus* y *Andobelus* con Endovéllico y la semejanza en la ubicación de ambos lugares de veneración en un cerro, indujeron a establecer una conexión directa y a reiterar la

extensión del culto por ambas orillas del Guadiana (Toutain, 1967: 131; Fernández Gómez, 1973: 230; Blázquez Martínez, 1983: 285; Encarnação, 1987: 13).

El análisis de diversos materiales encontrados en Minas de Riotinto, población cercana a la anterior, ha contribuido a que investigadores como M. Oria Segura y J. M<sup>a</sup> González Parrilla sustenten la hipótesis que propugna la presencia del culto en tierras onubenses (Oria Segura, 1997; González Parrilla, 2004). Estos materiales se hallaron en el Cerro Salomón (Minas de Riotinto) y están compuestos por restos arquitectónicos identificados como parte de un santuario de época romana (Luzón Nogué, 1975: 316), dos cabezas en relieve, “exvotos” de animales en forma de cabra y jabalí, y una serie de inscripciones en las que aparecen personajes de origen lusitano, lo que ha sido empleado para justificar la importación del culto de Endovéllico por parte de individuos de la provincia vecina llegados a las minas de la comarca (Oria Segura, 1997: 210; González Parrilla, 2004: 302). Según M. Oria Segura, existe la posibilidad de que las autoridades locales responsables de las minas apoyasen de cierta forma la creación de un centro de culto a Endovéllico a efectos de control político, lo cual, unido a la falta de inscripciones ofrendadas al dios, vendría a explicar el poco arraigo real de la devoción (Oria Segura, 1997: 210). Por su parte, J. M<sup>a</sup> González Parrilla destaca que la importancia de la minería en esta región habría ocasionado que el dios adquiriese un cierto carácter relacionado con dicha actividad provocando, a su vez, un hondo calado en la sociedad “hasta el punto de que la comarca haya conservado su nombre” y que la “pervivencia del culto en el mundo romano queda demostrada con las inscripciones de Terena y las de Riotinto” (González Parrilla, 2004: 303). A este respecto debemos añadir que este autor debe referirse a las inscripciones de Minas de Riotinto realizadas por individuos de supuesto origen lusitano y no a ninguna en la que se haga mención al dios, puesto que en la provincia de Huelva no existe ni uno solo en la que se haga referencia a él, por lo tanto, si la devoción estaba tan enraizada en época romana ¿por qué no existe ninguna dedicación en su honor? Si bien es cierto que la inexistencia de epígrafes en esta época no puede utilizarse para justificar la inexistencia del culto, tampoco se puede afirmar sin ellos. Esta situación no puede achacarse al ritmo epigráfico y menos durante el Alto Imperio (siglos I-III d.C.), que es el período en el que se concentran la mayor parte de los epígrafes del mundo romano y, precisamente, en el que se fechan las ofrendas de São Miguel da Mota, pero tampoco al supuesto origen lusitano de los también supuestos devotos de Minas de Río Tinto, debido a que estos eran personas cercanas a la cultura latina que emplean sus vehículos de expresión como es el caso de la epigrafía.

Los argumentos presentados no parecen tener la solidez suficiente como para asegurar la extensión del culto hacia la provincia de Huelva. En cuanto a los supuestos exvotos, la vinculación de Endovélico con la cabra –si es que puede interpretarse como tal, debido al mal estado de la estatuilla– únicamente ha sido señalada como probable por J. Cardim Ribeiro, quien ofrece esta interpretación del animal que aparece en el lateral del soporte del epígrafe nº 40 (Cardim Ribeiro, 2005: 733). En lo que al jabalí se refiere, esta figurilla ha sido relacionada con Endovélico tomando como referencia dos esculturas halladas en São Miguel da Mota que representan a *suidos*<sup>55</sup>, pero el hecho de su sola presencia fuera de dicho contexto no demuestra su relación con el dios ni aunque se le hayan atribuido connotaciones ctónicas al igual que a la divinidad (Blázquez Martínez, 1962: 159; 1977: 227), máxime cuando no cuenta con ninguna inscripción que lo una a ella, como es el caso de las cabritas de bronce dedicadas a Ataecina. En la región se han localizado vestigios de culto a divinidades romanas como Júpiter Óptimo Máximo o Silvano, dios con el que ha sido vinculado también el jabalí, por lo que la figura que del animal se ha encontrado en la zona podría pertenecer a su ámbito de culto.

Por último, las cabezas halladas en Minas de Río Tinto presentan orejas puntiagudas y cuernos, características que han hecho que se les aproxime a las esculturas de la Hispania Céltica, como los relieves de Armea (Orense) o el de Lourizán (Pontevedra) (Blanco Freijeiro, 1962: 41), asociado con el dios *Vestius Aloniecus* al que analizaremos en el Capítulo IV, iconografía que nada tiene que ver con las imágenes atribuibles a Endovélico provenientes de São Miguel da Mota –como tendremos ocasión de comprobar más adelante– notablemente influenciadas por el arte romano. Aunque esta última conclusión hay que matizarla, pues en una etapa anterior a la conquista y colonización romana el dios sería interpretado siguiendo otros patrones plásticos, siempre y cuando se le representara. Consideramos, pues, que no hay pruebas fehacientes que den soporte a la hipótesis de la presencia de culto de Endovélico en esta zona.

Si la hipótesis defendida por M<sup>a</sup> M. Dias y L. Coelho respecto a la onomástica de Endovélico es aceptada, podría explicar el topónimo *Andévalo*, ya que según ambos autores el nombre de la divinidad es en realidad un antropónimo que sufrió un proceso de teonimización (Dias y Coelho, 1995-1997: 238). Así, puede que *Andévalo* haga

---

<sup>55</sup> Esculturas nº 27 y nº 28.

referencia al nombre personal y no a Endovélico. Además existe otra propuesta etimológica que lo relaciona con un primitivo celta \*ANDEVALON, cuyo prefijo ANDE- tendría valor aumentativo, por lo que el significado sería “la gran muralla o barrera, muralla grande” (Gordón Peral y Ruhstaller, 1991: 15), por lo que no se puede establecer una relación fiable con Endovélico.

Aparte de las riberas del *Anas*, el otro foco principal señalado como lugar al que la devoción a Endovélico habría llegado es Postoloboso (Candeleda, Ávila). La comparación con el dios Vaelico venerado en este lugar se basa, esencialmente, en el parecido onomástico de ambos teónimos y en el hecho de que tanto en São Miguel da Mota como en el núcleo abulense se erigieran ermitas cristianas con materiales reaprovechados de ambos cultos (Fernández Gómez, 1973). Tomando como apoyo la lingüística y relacionando el teónimo con la lengua celta, se ha expuesto que la divinidad es la misma, con la única diferencia de que en São Miguel da Mota se le veneraba bajo un apelativo con superlativo “*nde*”, invocándose al dios “óptimo” y en la actual provincia de Ávila solamente con su nombre, *Vaelicus*, simplemente “bueno” y cuya raíz sería *vel* “querer” o quizá *vailos* “lobo” haciéndose hincapié en la relación que tendría con la actual denominación del lugar donde han sido halladas la mayor parte de las ofrendas, Postoloboso, que parece indicar lugar o puesto de lobos (Fernández Gómez, 1973: 228, 231).

Los elementos claves de la naturaleza de Vaelico se desconocen, pese a que ha sido definido como un *numen loci* poseedor de un carácter ctónico fundamentado en una supuesta relación con explotaciones mineras de hierro que existirían en la zona, pero de las que no se han encontrado vestigios (Fernández Gómez, 1973: 230). En su honor se han documentado 10 inscripciones hechas sobre aras votivas, aunque en la ermita en la que se hallaron nueve de ellas (bajo la advocación de San Bernardo y anteriormente de San Juan) se han documentado otras 11 aras de similares características cuya lectura no ha podido realizarse, bien porque la inscripción esté muy erosionada, bien porque las aras están empotradas en los muros de la ermita y no se ha podido comprobar si contenían epígrafes o no. Una de las aras dedicadas a esta divinidad (Fig. 45) fue encontrada junto a la estructura rupestre de “El Charcazo”, identificada como un santuario y situada a 8 km. al sureste de Postoloboso, por lo que ambos lugares podrían haber formado parte del mismo paisaje simbólico (Correia Santos, 2015: 777-783).

La disparidad entre las ofrendas y la categoría social de los dedicantes de ambas divinidades han servido para subrayar que el santuario de São Miguel da Mota sería el de mayor importancia (Fernández Gómez, 1973: 228).



**Figura 45.** Ara dedicada a Vaelico. Museo de Ávila. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.

Los materiales y epígrafes relacionados con el culto de Endovélico son por lo general de buena calidad y de realización esmerada, como comentaremos en el siguiente apartado, situación contraria a los del culto de Vaelico, que son más toscos y con una grafía poco cuidada (Fig. 45), aunque en ambos casos siguen los patrones estilísticos romanos en cuanto a las formas de los monumentos se refiere. Importantes diferencias pueden rastrearse también en el caso de los fieles, puesto que entre los devotos del primero abundan las personas libres de onomástica latina, mientras que los de la otra deidad han sido considerados “indígenas” en la mayoría de los casos (Fernández Gómez, 1973: 229). Estas diferencias no deberían justificarse por la mayor o menor importancia de los santuarios, tratándose o no de la misma divinidad, sino en las condiciones económicas y socioculturales de los fieles, las cuales pueden analizarse a través de los materiales que ofrecían al dios. De esta forma, según la onomástica de estos fieles puede observarse una mayor o menor influencia de la cultura latina en los



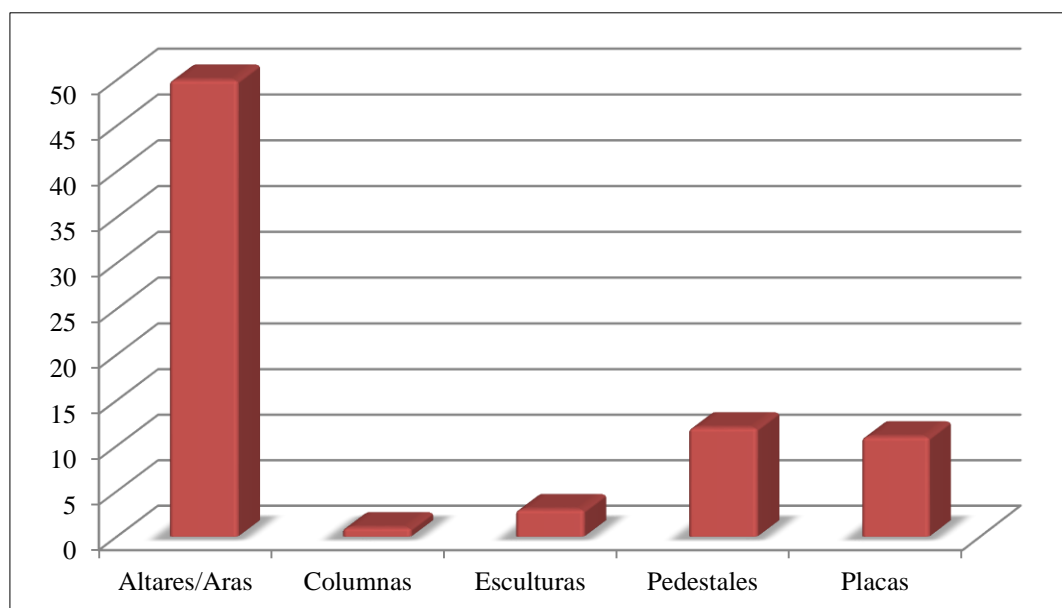
misimos, al igual que un nivel económico más o menos elevado según las características de los monumentos. De nuevo aquí la ubicación geográfica de estos enclaves se muestra como un elemento decisivo en este aspecto, ya que São Miguel da Mota se sitúa en una región conquistada en una fase relativamente temprana y en lugar próximo a grandes ciudades como colonias y municipios, situación opuesta a la de Postoloboso.

En nuestra opinión, aunque la tesis que trata de vincular a ambas deidades cuenta con buenos argumentos, de entre los que destaca la similitud onomástica de los teónimos, la lejanía entre los dos lugares de adoración dificulta esta asociación, por lo que puede que se tratara de divinidades distintas, aunque quizá hubiesen partido de una tradición previa común en una época anterior a la Antigüedad (Cardim Ribeiro, 2005: 749).

### III. 3. 2. EL REGISTRO EMPÍRICO.

#### A) Tipología.

El registro empírico del culto de Endovélico está compuesto por 88 inscripciones votivas y 54 esculturas a las que hay que sumar una serie de pequeños fragmentos de difícil identificación. Al igual que en el culto de Ataecina la tipología de los soportes epigráficos es amplia y diversa, abarcando altares y aras, columnas, estatuas, placas y pedestales (Fig. 46).



**Figura 46.** Recuento de los soportes con epígrafes relacionados con Endovélico según su tipología.

Las aras y altares son los soportes más abundantes, constituyendo el 64,93 % del total de las piezas que contienen un epígrafe y en las que la tipología ha podido determinarse. En cuanto a las dimensiones, tomando como referencia los ejemplares que se hallan completos, distinguimos dos grupos. El primero de ellos está compuesto por ocho monumentos que oscilan entre los 30 y los 50 cm. de altura<sup>56</sup>. El otro conjunto lo conforman seis piezas que ostentan unas medidas que rondan los 100 cm<sup>57</sup>. En este segundo grupo podemos incluir otras siete aras que pese a estar incompletas superan el medio metro de altura y que en su día pudieron alcanzar unas dimensiones similares<sup>58</sup>.

Los monumentos pertenecientes a esta tipología tienen tres partes diferenciadas a partir de una serie de molduras: el capitel, que aparece a veces coronado por una especie de frontón con *pulvini* a ambos lados; el fuste, lugar donde se inserta el texto que puede ir enmarcado; y la base. Las aras dedicadas a Ataecina y Endovélico, así como las de las divinidades que analizaremos en el Capítulo IV, siguen por lo general los patrones romanos, modelos que se emplean tanto para aras votivas como para funerarias, situación que pone de manifiesto la hibridación de los cultos, ya que aunque sus orígenes se remontan a época prerromana toma elementos de la ritualidad de los conquistadores, como la epigrafía y la tipología de los soportes en los que se insertan las inscripciones. La mayor parte de las aras cuentan con una decoración sencilla basada en molduras que son las mismas que se emplean en la arquitectura clásica. La función de las aras o altares como elemento principal en los sacrificios determinaba sus elementos decorativos –aparte de las molduras- siempre y cuando estos aparezcan (Bowerman, 1913: 84-95).

Los motivos decorativos suelen estar esculpidos en las caras traseras y laterales y aportan una valiosa información sobre los cultos religiosos en la Antigüedad en general y sobre el de Endovélico en particular, por lo que nos detendremos en describir los motivos alegóricos más significativos.

Uno de los elementos más llamativos es el animal de la familia de los suidos que aparece en el ara ofrecida por *M. Fannius Augurinus* (Fig. 47)<sup>59</sup>, interpretado como un cerdo (Vasconcelos, 1905: 127) o un jabalí (Encarnação, 1984: 575). Un animal de similares características es el que aparece hasta en dos ocasiones entre las esculturas

---

<sup>56</sup> Inscripciones nº 6, nº 38, nº 41, nº 42, nº 48, nº 53, nº 55 y nº 66.

<sup>57</sup> Inscripciones nº 9, nº 11, nº 16, nº 26, nº 35 y nº 39.

<sup>58</sup> Inscripciones nº 17, nº 30, nº 49, nº 50, nº 65, nº 69 y nº 72.

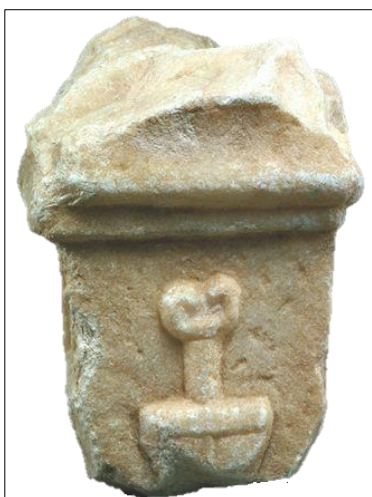
<sup>59</sup> Inscripción nº 9.

votivas encontradas en São Miguel da Mota (Figs. 67 y 68)<sup>60</sup>. El significado de la representación del animal no está claro. Puede tener connotaciones ctónicas al igual que la divinidad (Blázquez Martínez, 1962: 159; 1977: 227), aunque también se ha sugerido la posibilidad de que fuese un símbolo de ésta en la tierra (Lambrino, 1951: 122) o que hiciera referencia al animal que le es sacrificado (Encarnação, 2009: 470), pues en las aras votivas que cuentan con una decoración más profusa las imágenes representadas suelen hacer alusión a la divinidad adorada o al sacrificio (Bowerman, 1913: 84). Esta hipótesis también se ha barajado para interpretar la vinculación de la cabra con el culto de Ataecina. Al igual que el cerdo o jabalí, el puñal de antenas labrado en el costado derecho del ara que contiene la inscripción nº 40 puede estar relacionado con el sacrificio (Fig. 48). La tipología del puñal se remonta a la Edad del Hierro, asemejándose a los que aparecen en las estatuas de guerreros lusitanos (Encarnação, 1984: 625). El mismo nexo con este acto ritual podría tenerlo también el animal que aparece en el lado opuesto del mismo ara del puñal (Fig. 49) y que ha sido interpretado como una cabra (Cardim Ribeiro, 2005: 733) o como un perro o ave palmípeda, en consonancia con lo que parece ser un ave de rapiña esculpida en la parte trasera del monumento (Encarnação, 1984: 624; 2009: 470).



**Figura 47.** Parte trasera del ara de *M. Fannius Augurinus*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

<sup>60</sup> Esculturas nº 27 y nº 28.



**Figura 48.** Costado derecho del ara que contiene la inscripción nº 40. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 49.** Costado izquierdo del ara que contiene la inscripción nº 40. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

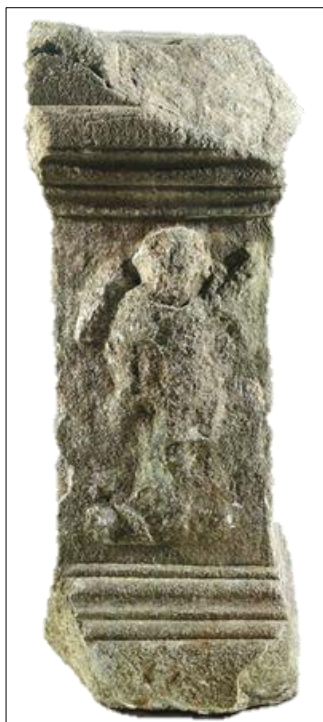
El ara de *M. L. Nigellio*<sup>61</sup> también cuenta con una decoración muy significativa, caracterizándose por los seres alados tallados en bajo relieve en los costados del fuste (Figs. 50 y 51), de los cuales uno sostiene una antorcha (Fig. 51). Puede que estos seres fueran genios *psycopompos*, conductores de las almas de los fieles a la otra vida (Lambrino, 1951: 99; Blázquez Martínez, 1962: 160) o portadores de salud, en línea con la vertiente salutífera que también se le ha atribuido a Endovélico (Vasconcelos, 1905: 128; Matos, 1995: 174-175; Cardim Ribeiro, 2002a: 84).

Entre los motivos que más se repiten en las aras de todo el territorio dominado por Roma están las palmas, los jarros, las páteras, las coronas de laureles y los ramos de flores. En las aras de Endovélico las palmas aparecen hasta en cuatro ocasiones<sup>62</sup>, dos de ellas en la misma pieza<sup>63</sup>. Han sido interpretadas por J. d'Encarnação como símbolos de la victoria sobre la muerte (Encarnação, 1984: 805) y suelen estar asociadas a contextos ctónicos al igual que el jabalí (Blázquez Martínez, 1962: 159; 1977: 227), motivos que podrían evidenciar el carácter de la misma naturaleza de la divinidad en cuestión, sobre todo el animal, ya que las palmas son un motivo demasiado frecuente en estos monumentos como para que se tomen como un elemento decisivo.

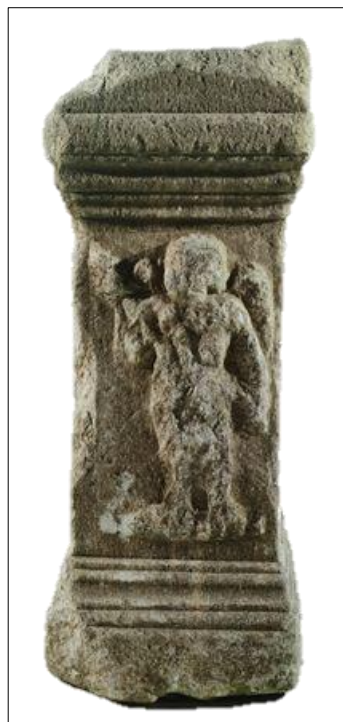
<sup>61</sup> Inscripción nº 39.

<sup>62</sup> Inscripciones nº 9, nº 68 y nº 72.

<sup>63</sup> Inscripción nº 72.



**Figura 50.** Costado izquierdo del ara de *M. L. Nigellio*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 51.** Costado derecho del ara de *M. L. Nigellio*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

El jarro y la *patera* se atestiguan en dos aras<sup>64</sup>. Sus respectivas simbologías se han puesto en relación con las funciones del sacerdote en los sacrificios (Bowerman, 1913: 87). En el caso de que estén vinculados con un sacrificio a Endovélico harían referencia a un especialista religioso encargado de ejecutarlo en lugar de un sacerdote, pues no hay constancia de que en los cultos locales hubiera un sacerdocio institucionalizado como en los cultos romanos.

Otros motivos muy frecuentes que aparecen documentados son una corona de laureles<sup>65</sup>, dos ramos de flores<sup>66</sup> y una piña<sup>67</sup>, cuyos significados son difíciles de esclarecer, aunque se ha señalado que el primero de ellos podría ser una imitación de las coronas que se colgaban en los altares en el momento del sacrificio (Bowerman, 1913: 86) y que el último haría alusión a la inmortalidad del alma (Cumont, 1966: 219;

<sup>64</sup> Inscripciones nº 26 y nº 46.

<sup>65</sup> Inscripción nº 9.

<sup>66</sup> Inscripción nº 63.

<sup>67</sup> Inscripción nº 68.

Encarnação, 1984: 805), siendo un elemento muy empleado en la decoración de los monumentos funerarios.

Por otra parte, hasta en ocho aras encontramos un *foculus* en la parte superior del capitel<sup>68</sup>. Estos podrían haber desempeñado alguna misión como servir de soporte para estatuas, como en algunas de las ofrendas de Ataecina.

Dentro del conjunto de las aras, J. Leite de Vasconcelos incluyó cuatro ejemplares anepígrafos hallados también en São Miguel da Mota que, en su opinión, pudieron contener en su día textos votivos pintados que habrían desaparecido con el paso del tiempo. Los fieles que encargaron estos monumentos serían, según este autor, gente pobre y sin recursos para mandar esculpir los caracteres (Vasconcelos, 1905: 136).

Por su parte, los pedestales representan 15,58 % de los monumentos en los que la tipología ha podido conocerse. Están realizados en bloques de mármol de forma rectangular. Los motivos decorativos son muy escuetos, basándose apenas en la molduración que enmarca el epígrafe y en los signos de interpunción en forma de hoja de algunos ejemplares. Entre los más relevantes se encuentran los ofrendados por *Pomponia Marcella*, *M. Vibius Bassus* y *M. Vibius Avitus*, *Terentia* y *Helvia Avita*<sup>69</sup>.

El primero de los citados se distingue de los otros dos por poseer una altura mayor que su anchura (Fig. 52). En la parte superior hay una cavidad que parece no ser contemporánea a la de la fabricación del monumento, pudiéndose haber hecho en una época posterior para su reutilización como pila de agua bendita en la ermita de São Miguel (Encarnação, 1984: 600).

El ofrecido por *M. Vibius Bassus* y *M. Vibius Avitus* cuenta con dos cavidades en la parte superior que servirían para apoyar la estatua (Fig. 53), sobre la que se ha llegado a decir que sería de bronce y representaría al dios a tamaño natural (Lambrino, 1951: 107).

Del tercero solamente queda el lado derecho de la cara delantera en la que se desarrolla la inscripción votiva (Fig. 54). Cabe destacar en ella la mención expresa a una *statuam* que ofreció su dedicante.

Por su parte, el último es el ejemplar que posee las mayores dimensiones del conjunto de soportes, alcanzando los 120 cm. de altura (Fig. 55).

---

<sup>68</sup> Inscripciones nº 2, nº 11, nº 16, nº 26, nº 35, nº 53, nº 55 y nº 60.

<sup>69</sup> Inscripciones nº 7, nº 15, nº 34 y nº 64.

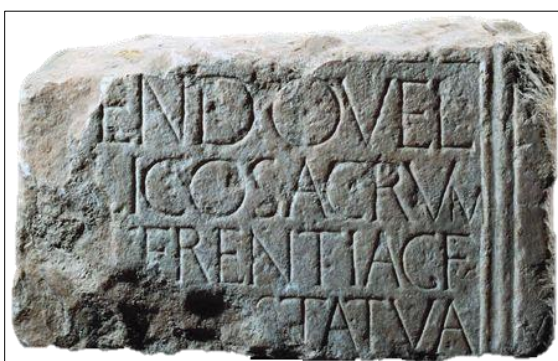




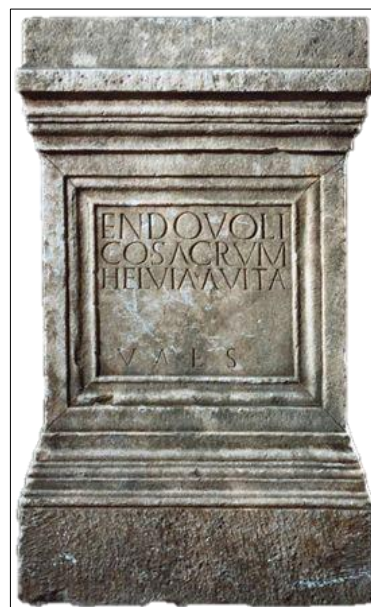
**Figura 52.** Pedestal de *Pomponia Marcella*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 53.** Pedestal de *M. Vibius Bassus* y *M. Vibius Avitus*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 54.** Pedestal de *Terentia*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



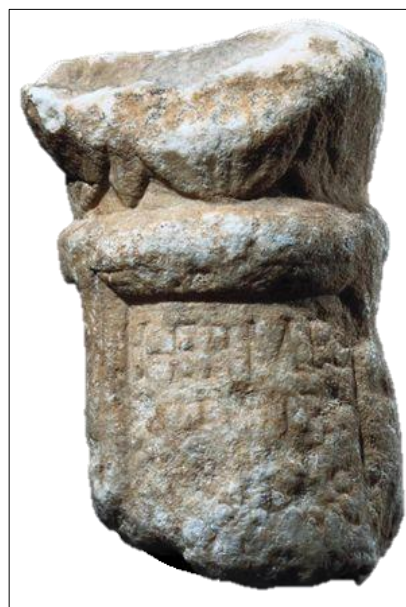
**Figura 55.** Pedestal de *Helvia Avita*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

Otra de las tipologías de soportes son las placas, que constituyen el 14,28 %. De éstas, tan sólo una se ha conservado casi completa. Ésta es la de *M. Mogolius Carus* (Fig. 56)<sup>70</sup>, que repite los mismos patrones que el resto, con las molduras que encierran al epígrafe como único ornamento. Otra placa a destacar, a pesar de su estado fragmentario, es la que contiene el llamado “Himno a Endovélico”<sup>71</sup> sobre el que existen ciertas dudas sobre si está o no dedicado a la divinidad, debido a que en los restos subsistentes no se hace alusión a ésta y a que por sus características paleográficas ha sido datado a partir del siglo III d.C. en adelante (Encarnação, 1984: 563; Dias, 2002: 91).

La única tipología de soportes que cuenta con un solo ejemplar es la de las columnas<sup>72</sup> (Fig. 57).



**Figura 56.** Placa de *M. Mogolius Carus*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 57.** Columna de *Hermes*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

A parte de los soportes epigráficos a Endovélico se le ofrecieron numerosas esculturas, algunas de las cuales también contienen inscripciones. El número de figuras catalogadas suma un total de 54 piezas. Las excavaciones arqueológicas efectuadas en la ermita de São Miguel en 2002 sacaron a la luz hasta seis nuevas esculturas casi

<sup>70</sup> Inscripción nº 43.

<sup>71</sup> Inscripción nº 82.

<sup>72</sup> Inscripción nº 78.



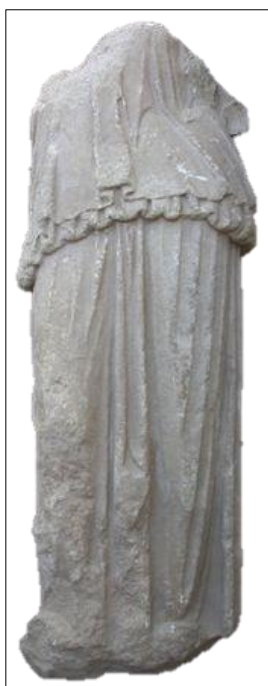
completas y en buen estado de conservación (Fig. 44). El grupo lo componen una cariátide, una imagen femenina vestida, un togado, una figura portadora de ofrendas, un personaje masculino desnudo y una representación zoomorfa, interpretada como un jabalí<sup>73</sup>. Todas han sido datadas entre los siglos I y II d.C. (Guerra *et al.*, 2003: 461).

La cariátide es la pieza de mayor tamaño y una de las más interesantes de todo el conjunto (Fig. 58). Hasta su descubrimiento, el único conjunto de este tipo de esculturas conocido en la Península Ibérica era el hallado en el foro de Mérida, con cuyos ejemplares se ha puesto en relación, al compartir una serie de características. Tanto la cariátide de São Miguel como las emeritenses fueron realizadas con mármol del anticlinal de Estremoz a mediados del siglo II d.C. (Schattner *et al.*, 2008b: 724) (Fig. 59). Sin embargo, a diferencia de las emeritenses, la de Terena está hecha en bulto redondo. Tal y cómo se conserva, está compuesta por un plinto de 7 cm. y la figura en sí misma desde los pies al pecho, cuya altura alcanza los 118 cm. Estas medidas son muy similares a las de los paralelos emeritenses que rondan los 130 cm. hasta la altura de los hombros (Schattner *et al.*, 2005a: 123). La composición de la talla es compacta, situación que se acentúa por la vestimenta conformada por *peplos* con *kolpo*. La figura se apoya en la pierna izquierda y adelanta la derecha con la rodilla flexionada. Cuenta además con dos aberturas, una de ellas circular situada encima de la cadera derecha en la cual se insertaría un *puntello* que fijaría el brazo del mismo lado. La otra oquedad, de forma rectangular, se encuentra en la base de la pieza y tendría como objeto afianzarla al lugar en el que debía ser colocada.

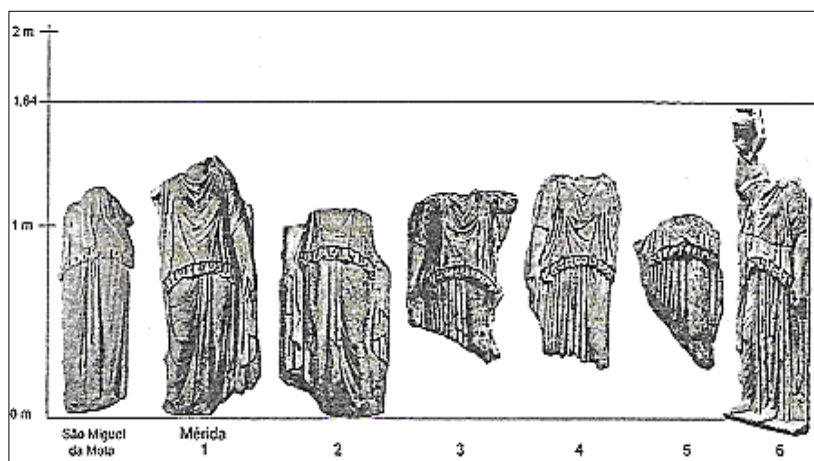
Las cariátides están normalmente asociadas a contextos arquitectónicos, aunque hay excepciones como las de la Villa Adriana de Tívoli (Schattner *et al.*, 2008b: 726). En el caso de la cariátide de São Miguel da Mota, es muy probable que estuviese en relación con un edificio destinado al culto de Endovélico (Schattner *et al.*, 2005a: 124), máxime si tenemos en cuenta que se han documentado en el lugar distintos restos constructivos. En este edificio, inserto en un contexto rural, la cariátide podría haber tenido “un contenido variable entre una expresión programática y una función decorativa” (Schattner *et al.*, 2008b: 726).

---

<sup>73</sup> Esculturas nº 1, nº 4, nº 7, nº 20, nº 21 y nº 28.



**Figura 58.** Cariátide. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 59.** Comparación del tamaño de la cariátide de São Miguel da Mota con el de las emeritenses. Fuente: Schattner *et al.* 2008b: 723, fig. 5.

Volviendo al conjunto de esculturas encontradas en São Miguel da Mota, la mayor parte de ellas parecen representar a los dedicantes o, en algunos casos, a las personas por las que se hace un voto. Sin contar con la cariátide existen tres figuras femeninas<sup>74</sup>, de las cuales dos poseen tan sólo la parte inferior. La otra está casi completa, faltándole la cabeza y parte del brazo derecho (Fig. 60). El hecho de tener la pierna del mismo lado en posición avanzada le confiere movilidad. La mano izquierda sostiene un objeto esférico. A este conjunto de representaciones femeninas hay que sumar siete cabezas de esculturas<sup>75</sup>, de cuyos cuerpos no ha quedado constancia, además de una peana que conserva parte de un pie que por los restos de la vestimenta parece corresponderse con una imagen femenina<sup>76</sup>. Cabe la posibilidad de que la escultura nº 20 represente también a una mujer (Fig. 61), pues los motivos que aparecen en ella -ave y racimo de uvas- se asocian frecuentemente con personajes de este sexo, aunque

<sup>74</sup> Esculturas nº 2, nº 3 y nº 4.

<sup>75</sup> Esculturas nº 33, nº 34, nº 35, nº 36, nº 37, nº 38 y nº 39.

<sup>76</sup> Escultura nº 51.

también se constatan en contextos funerarios infantiles, como algunos relieves sepulcrales en Mérida (Guerra *et al.*, 2003: 464) y en un ara encontrada en Santa Luzia (Tavira) (Encarnação, 1984: 123). Teniendo en cuenta esta escultura, las representaciones femeninas sumarían un total de 13 piezas, el 31,70 % de los ejemplares en los que el sexo ha podido determinarse.



**Figura 60.** Escultura femenina. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



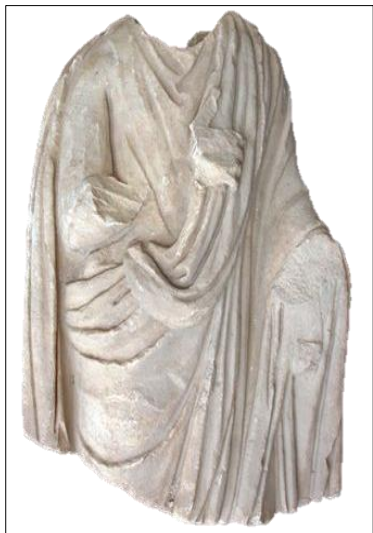
**Figura 61.** Escultura posiblemente femenina. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

No obstante, las imágenes más numerosas son las masculinas, con 28 piezas (68,29 %). Entre éstas encontramos restos de hasta 10 togados<sup>77</sup>. A este grupo habría que sumar otro fragmento del que sólo queda la base en la que descansaría la escultura y un pie de ésta y que podría pertenecer a la misma tipología<sup>78</sup>. De entre los togados destacan dos de mejor factura a los que les faltan las extremidades inferiores, así como las respectivas cabezas. Se corresponden con las esculturas nº 7 (Fig. 62) y nº 8 (Fig. 63) y han sido fechados en época flavia (segunda mitad del siglo I d.C.) (Guerra *et al.*, 2003: 466) y julio-claudia (finales del siglo I a.C.-mediados del siglo I d.C.) (Gonçalves, 2007: 321), respectivamente. Otros dos portan una caja de documentos a

<sup>77</sup> Esculturas nº 5, nº 6, nº 7, nº 8, nº 9, nº 10, nº 11, nº 12, nº 13 y nº 14.

<sup>78</sup> Escultura nº 49.

sus pies (*scrinium*)<sup>79</sup>, atributo que aparece en una de las esculturas femeninas<sup>80</sup>, y que podría simbolizar la posesión de propiedades o el desempeño de un cargo, demostrando en ambos casos el poder y el estatuto social del personaje (Matos, 1995: 128-129).



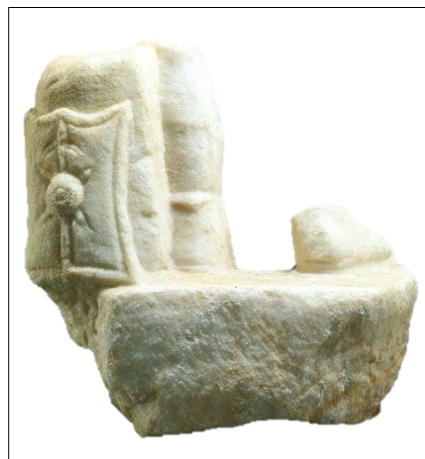
**Figura 62.** Togado. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 63.** Togado. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 64.** Togado. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 65.** Parte inferior trasera de una escultura de militar. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

<sup>79</sup> Esculturas n° 5 y n° 6.

<sup>80</sup> Escultura n° 3.

Uno de estos togados se corresponde con un busto en cuyo pedestal se desarrolla la inscripción en la que se hace constar el cumplimiento de la promesa (Fig. 64). De su lectura se ha deducido que la imagen es la del hijo por el que se llevó a cabo el voto<sup>81</sup>.

De militares contamos con tres piezas, aunque de ellas únicamente quedan la peana y parte de sus extremidades inferiores<sup>82</sup>. La más significativa es la que porta el escudo de legionario apoyado detrás de la pierna izquierda (Fig. 65)<sup>83</sup>.

Dos son los ejemplares que reproducen a jóvenes (Figs. 66 y 67)<sup>84</sup>. Estos figuran con túnica *manicata*, vestimenta que llevan los adolescentes que no habían recibido aún la toga viril (Matos, 1995: 322). Uno de ellos sujeta un ave con la mano izquierda (Fig. 67), interpretada como un cuervo (Lambrino, 1951: 135-136) y como una paloma (Gonçalves, 2007: 331). Este mismo animal lo encontramos sostenido por otra escultura que en la mano contraria tiene un racimo de uvas (Fig. 61). Si se trata de una paloma puede que simbolizara el alma y las uvas al alimento de la vida (Blázquez Martínez, 1977: 436). Estos elementos aparecen en contextos funerarios asociados a niños, como en los ya citados relieves sepulcrales infantiles de Mérida (Guerra *et al.*, 2003: 464) o el ara hallada en Santa Luzia (Tavira), dedicada al pequeño Tatiano por sus padres, que murió con poco más de un año (Encarnação, 1984: 123). Otra posibilidad es que tanto el ave como los frutos fuesen ofrendados a la deidad.

Sobre individuos masculinos contamos también con una serie de desnudos, que sumarían un total de seis piezas<sup>85</sup>. Algunos de estos se han puesto en relación directa con el propio dios (Fig. 68)<sup>86</sup> y otros han sido analizados como infantes (Gonçalves, 2007: 313-317)<sup>87</sup>. En nuestra opinión, el único caso que podría asociarse claramente con un niño es el de la escultura nº 25 que agarra con su mano derecha un objeto esférico que bien podría ser una pelota (Fig. 69). La nº 26 ha sido considerada alternativamente como un joven héroe/dios por sus atributos guerreros, concretamente el cinturón que cruza el pecho, del que colgaría el arma (Fig. 70) (Dias y Coelho, 1995-1997: 251). Esta teoría entraría en contradicción con las cabezas barbadas pertenecientes a la iconografía de Endovélico (Figs. 76, 77, 78 y 79) (Cardim Ribeiro, 2002a: 83). Ante esta situación se ha llegado a plantear que dicha escultura encarnaría a otra divinidad como Apolo

---

<sup>81</sup> Inscripción nº 36 y escultura nº 9.

<sup>82</sup> Esculturas nº 15, nº 16 y nº 17.

<sup>83</sup> Escultura nº 17.

<sup>84</sup> Esculturas nº 18 y nº 19.

<sup>85</sup> Esculturas nº 21, nº 22, nº 23, nº 24, nº 25 y nº 26.

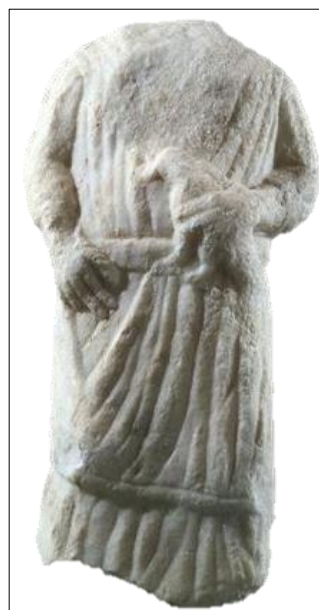
<sup>86</sup> Esculturas nº 21, nº 22, nº 23, nº 24 y nº 26.

<sup>87</sup> Esculturas nº 23, nº 24, nº 25 y nº 26.

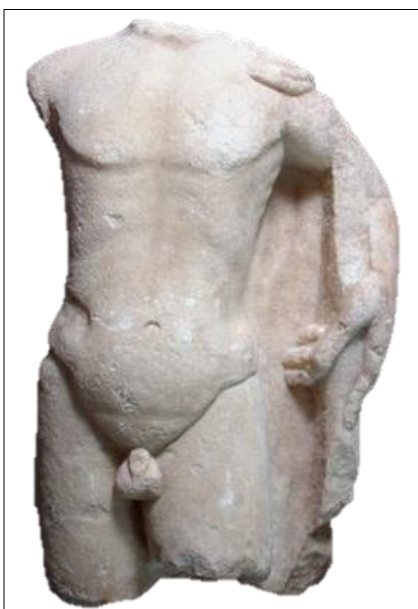
(Gonçalves, 2007: 316), hipótesis que debemos sopesar con prudencia, pues en São Miguel da Mota no se ha identificado ningún elemento ni restos materiales que pudiesen estar vinculados con el culto a otra deidad coetánea a Endovélico.



**Figura 66.** Parte central de una escultura que representa a un joven. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 67.** Escultura que representa a un joven. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

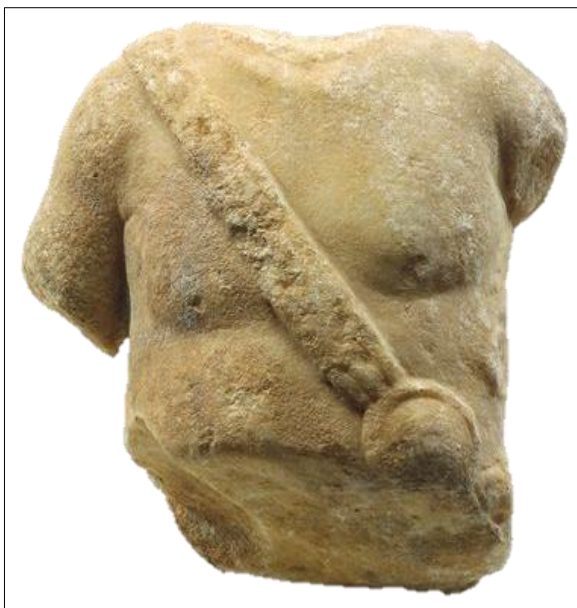


**Figura 68.** Escultura masculina. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

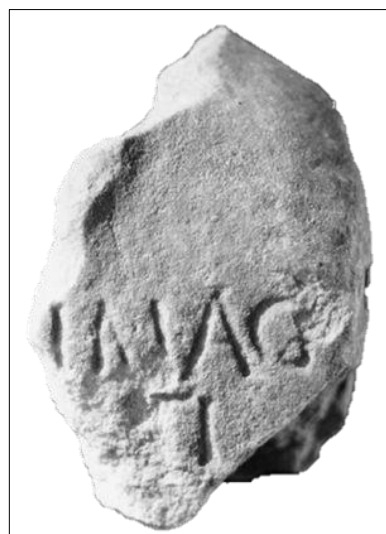


**Figura 69.** Escultura que representa a un niño. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.





**Figura 70.** Escultura masculina. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 71.** Cabeza de escultura con inscripción. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

Aparte encontramos seis cabezas de personajes masculinos<sup>88</sup>, siendo las más relevantes las cuatro que personifican a Endovélico (Figs. 76, 77, 78 y 79). Existe además una cabeza muy llamativa debido a que lleva inscrita un texto en su parte trasera, aunque se desconoce el sexo del individuo representado (Fig. 71)<sup>89</sup>. Esta escultura votiva con epígrafe cuenta con paralelos en otras zonas de la Península Ibérica como algunas de las estatuas del Cerro de los Santos (Montealegre del Castillo, Albacete) (Ruiz Bremón, 1989: 34) o la cabeza en honor a la *Dea Caelestis* de Torreparedones (entre Baena y Castro del Río, Córdoba) (Morena López, 1989:48; Seco Serra, 1999: 142).

En lo que respecta a los animales representados, como ya hemos comentado, aparecen dos aves en relieve sobre sendas esculturas<sup>90</sup> y dos suidos en bulto redondo, probablemente jabalíes (Figs. 72 y 73)<sup>91</sup>.

<sup>88</sup> Esculturas nº 29, nº 30, nº 31, nº 32, nº 40 y nº 41.

<sup>89</sup> Escultura nº 44 e inscripción nº 80.

<sup>90</sup> Esculturas nº 19 y nº 20.

<sup>91</sup> Esculturas nº 27 y nº 28.

Además existe otro conjunto de piezas que por su reducido tamaño son prácticamente imposibles de catalogar, aunque se deduce que algunas formarían parte de figuras, aras o pedestales.

A Endovélico se le habrían ofrecido también capillas de las que sólo queda su mención en el epígrafe nº 3.



**Figura 72.** Escultura zoomorfa. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 73.** Escultura zoomorfa. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

## **B) Materia prima.**

Todos los materiales relacionados con el culto de Endovélico conservados tienen como característica común el material sobre el que están tallados: el mármol. Este material fue empleado desde época augustea (finales del siglo I a.C.-principios del siglo I d.C.) para elaborar elementos arquitectónicos y esculturas. En este momento comenzó la monumentalización de ciudades clave para la colonización del territorio como *Augusta Emerita*, *Pax Iulia* o *Liberalitas Iulia* -cercanas además a São Miguel da Mota, proceso en el que predominó la escultura propagandística del nuevo régimen que acababa de surgir. Por otra parte, su uso como material sobre el que ejecutar epígrafes se ceñía en estas fechas a inscripciones imperiales. En una provincia como la Bética, tradicionalmente considerada como “muy romanizada”, la generalización del mármol como soporte epigráfico tendría lugar a partir de época flavia (segunda mitad del siglo I d.C.) (Stylow, 1995: 223). En cuanto a la cronología de los materiales vinculados con Endovélico las últimas hipótesis apuestan por fijarla entre los reinados de Adriano y Antonino Pío (primera mitad del siglo II d.C.) y los de la dinastía de los Severos (finales del siglo II d.C.-comienzos del siglo III d.C.) (Schattner *et al.*, 2013: 88).



El empleo y explotación de este material en Lusitania es un fenómeno netamente romano (Nogales Basarrate *et al.*, 2008: 422). Dentro de esta provincia y a excepción de su capital, ningún enclave o ciudad cuenta con un conjunto marmóreo tan importante como el de São Miguel da Mota (Schattner *et al.*, 2008a: 396). El empleo del mármol es llamativo por ser una materia prima de lujo así como por su valor ideológico, convirtiéndose durante el Imperio en un instrumento de propaganda (Neri, 2002: 28).

En lo que respecta a las distintas clases que de este material se han documentado en São Miguel da Mota, el 90% de los monumentos está fabricado sobre mármol blanco del tipo “Estremoz-Vila Viçosa”. La justificación para esta peculiaridad reside en que el cabezo de São Miguel se sitúa a 10 km. de los importantes filones de mármol de dicha región, cuya explotación estaría funcionando desde época augustea (Rodá de Llanza, 1998: 114-115; Schattner *et al.*, 2008a: 397). Estas canteras constituyeron la principal fuente de abastecimiento de este material para la monumentalización de la gran mayoría de las ciudades de la provincia como fue el caso de *Augusta Emerita* (Nogales Basarrate *et al.*, 2008: 424).

Al menos tres de las inscripciones fueron elaboradas con “mármol de Trigaches”, una materia prima de origen relativamente lejano proveniente de las cercanías de Beja<sup>92</sup>. Este hecho encarecería los gastos de fabricación, lo que, unido al cuidado en los detalles de los monumentos, subraya la intención de destacar por parte de sus dedicantes (Schattner *et al.*, 2008a: 399). Otro tipo de mármol ha sido distinguido dentro del conjunto de los monumentos, contando con dos ejemplares<sup>93</sup>. Se trata del denominado “mármol de Pardais (Alandroal)”, de color grisáceo y cuya procedencia se ubica en lugar del que toma el nombre, encontrándose éste más próximo al centro de culto (Encarnação, 1984: 569, 600).

Aunque sobre estas dos últimas clases de mármol se ha generado cierta controversia, podemos afirmar que el material empleado para los exvotos procedía de un área geográfica muy cercana a la del santuario. Así pues, el espectro de colores y texturas se documenta en el área de Estremoz-Vila Viçosa-Bencatel, las cuales distan de São Miguel da Mota entre 7 y 19 km. (Schattner *et al.*, 2008a: 401).

El granito se documenta de forma secundaria entre el material arquitectónico hallado en São Miguel da Mota y también se ha localizado en áreas próximas a este

---

<sup>92</sup> Inscripciones nº27, nº 39 y nº 82.

<sup>93</sup> Inscripciones nº 7 y nº 26.

enclave (Schattner *et al.*, 2008a: 398), pero no ha sido utilizado como soporte epigráfico ni para la fabricación de esculturas.

La ejecución de los monumentos se produciría en *officinae*, de las cuales es muy probable que hubiera alguna cerca de São Miguel da Mota (Dias y Coelho, 1995-1997: 238). Precisamente, uno de los fieles de Endovélico, *Hermes*<sup>94</sup>, hace constar su profesión de *marmorarius*, denominación que suele acompañar a los canteros, aunque pudo haberse dado la circunstancia de que este individuo trabajase en una de las factorías cercanas al santuario (Vasconcelos, 1905: 138). Por otra parte, al analizar la cariátide dedicada a Endovélico se ha tenido en cuenta el contacto directo entre este enclave y Mérida a través de los patrones escultóricos de la misma, por lo que el taller pudo haber sido el mismo (Schattner *et al.*, 2008a: 403).

Es posible, incluso, que estas *officinae* realizaran monumentos prefabricados a la espera de clientes. Una de las aras ofrendadas a Endovélico contiene el nombre de la divinidad en el friso del capitel teniendo el fuste liso (Fig. 74)<sup>95</sup>, por lo que pudo haber sido fabricada antes de ser encargada por el devoto (Encarnação, 1982: 12; 1984: 624). Esta hipótesis puede ser válida también para las aras anepígrafas.



**Figura 74.** Ara dedicada a Endovélico. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

Aunque el mármol es el único material empleado para la fabricación de los monumentos conservados, en su día también se utilizaron otras materias primas, al

---

<sup>94</sup> Inscripción n° 29.

<sup>95</sup> Inscripción n° 22.

menos para las estatuas, como queda patente en el epígrafe nº 24, en el que su dedicante, *Antonia Manliola*, hace constar la donación de una escultura de plata (*signum argenteum*). En lo que respecta a las esculturas de época romana, cuando se emplea la palabra *signum* para referirse a ellas generalmente hace referencia a imágenes de dioses (Stewart, 2003: 186), por lo que la estatua de plata que se le dedica a Endovélico sería una representación suya. En la Península Ibérica no se ha conservado ninguna escultura de este material, tan sólo la mención en epígrafes como el de esta dedicación o las de *L. Livius Lupus* al genio del municipio de Laminium (Alhambra, Ciudad Real) (*CIL* II, 3228) y *Atilius Atilianus* y *Artulla Severa* a Júpiter Óptimo Máximo en memoria de su hijo (Silves, Faro) (Encarnação, 1984: 107-109, nº 60), mientras que en la vecina región de la Galia se conocen varios ejemplares, entre los que hay representaciones de individuos masculinos como el de Vasio Vocontiorum (primera mitad del siglo III d.C.) (Jiménez Díez y Rodà de Llanza, 2015: 492), de dioses como Júpiter (Col du Petit-Saint-Bernard, Aosta) o Mercurio (Berthouville, Eure) y de otras divinidades femeninas (Marengo, Alessandria; Saint-Honoré-les Bains, Nièvre) (Braemer, 1968).

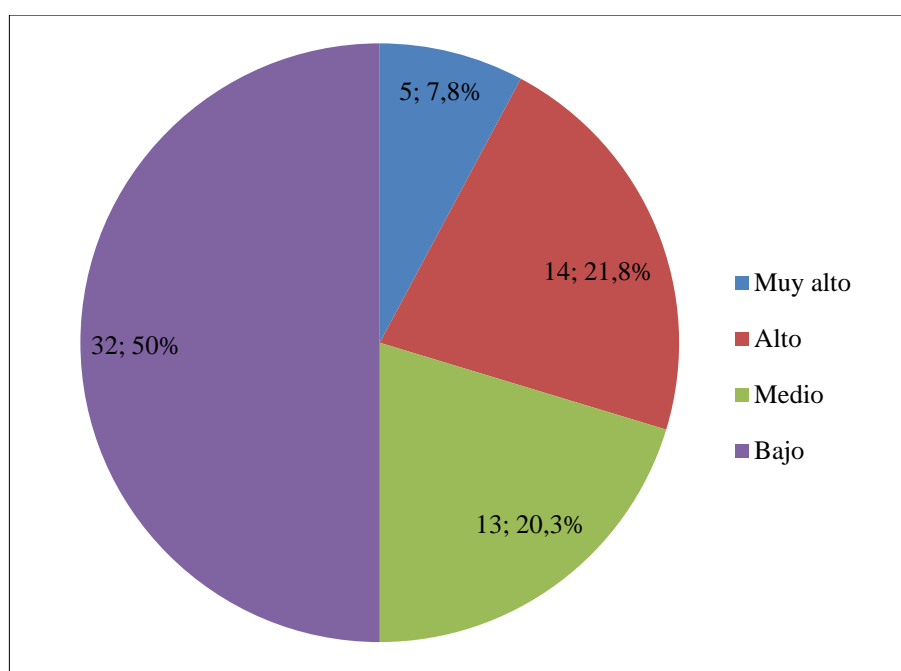
Tanto el mármol como la plata son materias primas de lujo, lo que unido a la buena calidad general de los monumentos indicaría el alto coste de los mismos.

En el caso de los soportes epigráficos hemos realizado una clasificación de ellos en cuatro grupos según el coste más o menos elevado que pudieron haber tenido, la cual se basa principalmente en las dimensiones, la ejecución de la grafía y los motivos decorativos. De 89 soportes hemos incluido los 64 ejemplares que han podido ser valorados (Fig. 75). El grupo de los soportes cuyos costes debieron ser muy altos engloba los ejemplares de mayores dimensiones, que cuentan con una grafía muy cuidada y una decoración esmerada. Lo componen cinco ejemplares, que se corresponden con las inscripciones nº 9 (Figs. 47), nº 26 (Fig. 76), nº 39 (Figs. 50 y 51), nº 63 (Fig. 77) y nº 64 (Fig. 55). El segundo grupo estaría formado por los soportes de coste elevado y abarcaría los pedestales, ya que el coste de estos se encarecería con la estatua a la que servían de soporte, y otros ejemplares de tamaño mediano con grafía cuidada y que disponen en algunas ocasiones de motivos decorativos. Este grupo lo conforman 14 soportes<sup>96</sup>, entre los que sobresalen los que tienen las inscripciones nº 7 (Fig. 52), nº 10 (Fig. 78), nº 15 (Fig. 53), nº 16 (Fig. 79), nº 24, nº 27 (Fig. 80) y nº 35 (Fig. 81). En el conjunto de soportes de coste medio hemos incluido 13 ejemplares<sup>97</sup> de

<sup>96</sup> Inscripciones nº 7, nº 8, nº 10, nº 11, nº 15, nº 16, nº 24, nº 27, nº 31, nº 34, nº 35, nº 51, nº 68 y nº 72.

<sup>97</sup> Inscripciones nº 3, nº 36, nº 37, nº 40, nº 41, nº 46, nº 49, nº 50, nº 65, nº 71, nº 73, nº 78 y nº 81.

tamaño mediano y decoración sucinta, en el caso de que consten de ella. En este conjunto destacan los que tiene grabados los epígrafes nº 3 (Fig. 82), nº 36 (Fig. 64), nº 40 (Figs. 48 y 49) y nº 78 (Fig. 57). El último grupo estaría compuesto por los soportes cuyo coste habría sido menor, como los que tienen las dimensiones más pequeñas, por ejemplo las placas, y/o con una grafía descuida. Lo conforman 32 ejemplares<sup>98</sup>, entre ellos los que se corresponden con las inscripciones nº 38 (Fig. 83), nº 48 (Fig. 84), nº 43 (Fig. 56) y nº 67 (Fig. 85).



**Figura 75.** Recuento porcentual de los soportes epigráficos según su coste.

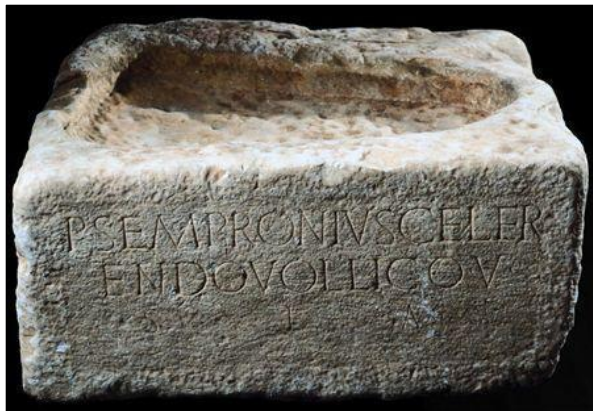
<sup>98</sup> Inscripciones nº 2, nº 4, nº 5, nº 6, nº 12, nº 19, nº 20, nº 22, nº 38, nº 42, nº 43, nº 45, nº 47, nº 48, nº 52, nº 53, nº 54, nº 55, nº 65, nº 57, nº 58, nº 60, nº 61, nº 66, nº 67, nº 69, nº 70, nº 74, nº 75, nº 80, nº 82, nº 83.



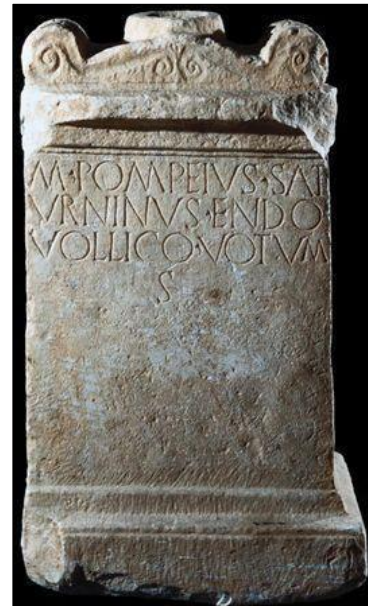
**Figura 76.** Ara de *Blandus*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 77.** Pedestal de *Iuli-us/-a*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



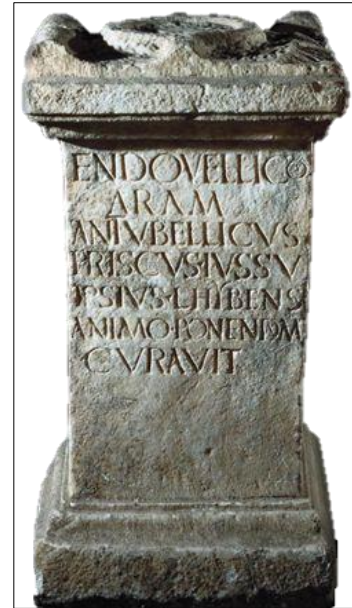
**Figura 78.** Pedestal de *P. Sempronius Celer*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 79.** Ara de *M. Pompeius Saturninus*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 80.** Pedestal de *Sextus Cocceius Craterus Honorinus*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 81.** Ara de *Antubellicus Priscus*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 82.** Estatua hallada en São Miguel da Mota dedicada por C. S. C. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

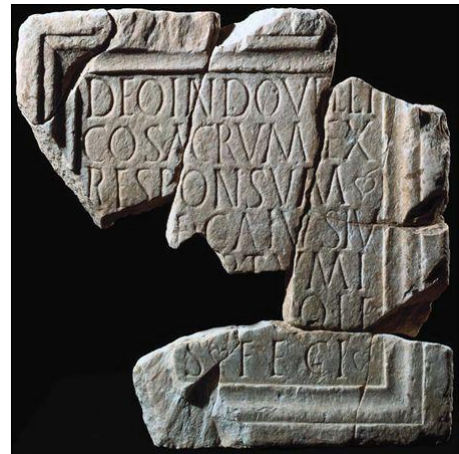


**Figura 83.** Ara de *T. Annius Aper*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fotografía: Mª Rocío Rojas Gutiérrez.





**Figura 84.** Ara de *Iulia Maxima*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 85.** Placa de *C. Iulius Septiminus*. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

A través de esta clasificación podemos observar cómo la mitad de los soportes epigráficos tendría un coste bajo con respecto al resto. La otra mitad se divide entre los que habrían tenido un coste medio (20,3%), alto (21,8%) o muy alto (7, 8%) (Fig. 75).

En el caso de las esculturas conservadas el trabajo es de buena calidad en algunos ejemplares<sup>99</sup> pero en la mayor parte de ellas las formas son esquemáticas –fundamentalmente en las zonas traseras- y de acabado tosco, teniendo por objeto una representación funcional, aunque el coste de las mismas debió ser importante al estar talladas en mármol.

### III. 3. 3. LA ORGANIZACIÓN DEL CULTO.

Abordando ahora la cuestión de la organización del culto, nos encontramos con los mismos problemas que en el caso del culto de Ataecina y de los cultos locales en general, y es que las fuentes no arrojan luz sobre la existencia de sacerdotes ni de especialistas religiosos relacionados con estos cultos.

No obstante, a pesar de las dificultades y como ya comentamos en el apartado dedicado al estudio de la diosa Ataecina, es posible suponer la existencia de

<sup>99</sup> Esculturas nº 1, nº 7, nº 8, nº 20, nº 21, nº 29 y nº 32.

especialistas a partir de diversos factores como la documentación de las funciones que desempeñaban. En el caso del culto de Endovélico podemos rastrear su existencia a través de varios elementos. Uno de ellos es el empleo de fórmulas en las dedicaciones que parecen aludir al proceso conocido como *incubatio*, en los cuales las divinidades se revelaban en sueños a sus fieles, quienes solían pernoctar en los santuarios o en los alrededores de estos. La fórmula *ex visu* hace una clara mención a las apariciones, que normalmente se producen durante el sueño o el insomnio, y en las que se demandaba a los vivos ciertos honores o bien la deidad aconsejaba al fiel (Fernández Fuster, 1950: 279). Esta expresión la encontramos en el altar de *Sitonia Victorina*<sup>100</sup>, erigido quizá por una visión que tuvo su padre (Fernández Fuster, 1950: 283), *Q. Sitonius*, o bien por una aparición del propio padre ya fallecido para que cumpliera un voto hecho por él a la divinidad (Encarnação, 1984: 605). La fórmula aparece también en los cultos de Ataecina y Verore. Otras expresiones muy significativas al respecto son *ex responsu*, *ex imperato averno*, *ex iussu numinis* o *iussu ipsius* (Tab. 8), por consiguiente, si los sueños y apariciones se interpretaban era necesario que hubiese un especialista para llevarlo a cabo (Vasconcelos, 1905: 144), aunque hay autores que se muestran contrarios a la presencia de especialistas que desempeñasen tal tarea, argumentando que el dios se manifestaría directamente a los creyentes a través de la *incubatio*, sin necesidad de intermediarios (Cardim Ribeiro, 2005: 735).

La relevancia del santuario, en el que se depositaban exvotos de importancia podría constituir otro factor, ya que éste debería contar con un personal que se encargara de su cuidado y mantenimiento así como del culto, a los que J. M<sup>a</sup> Blázquez Martínez denominaba “santones” (Blázquez Martínez, 1983: 228).

Los sacrificios apuntarían hacia esta misma dirección, pues normalmente suelen ejecutarlos un especialista. La representación de un suido entre las dedicaciones de Endovélico puede interpretarse como el animal que le era ofrecido (Encarnação, 2009: 470). En relación con este rito podría estar el puñal de antenas de la inscripción n<sup>o</sup> 40 cuya tipología se remonta a la Edad del Hierro (Fig. 48), asemejándose a los que aparecen en las estatuas de guerreros lusitanos (Encarnação, 1984: 625). En el costado opuesto del mismo altar podemos observar la imagen de un animal interpretado como una cabra (Cardim Ribeiro, 2005: 733) o como un perro o ave palmípeda (Fig. 49),

---

<sup>100</sup>Inscripción n<sup>o</sup> 33.



animal que también aparece en la parte posterior del soporte (Encarnação, 1984: 624; 2009: 470). Estos elementos, animales y puñal, podrían hacer referencia al sacrificio.

Otro elemento que ha sido relacionado con la existencia de especialistas es el *cognomen* de uno de los fieles, *M. Fannius Augurinus*<sup>101</sup>, el cual ha sido vinculado con un linaje de expertos adivinos (Crespo Ortiz de Zárate, 1997: 37), aunque también podía hacer referencia a una particularidad propia del individuo.

### III. 3. 4. LA ETIMOLOGÍA DE ENDOVÉLICO.

Al igual que otros teónimos locales como el de Ataecina, el de Endovélico presenta diversas variantes (Tab. 5) y a él se le ha adjudicado también una raíz celta. En esta línea se encuadran los postulados de J. Leite de Vasconcelos, para quien *Endovellicos* podría venir a sustituir a *\*Andovellicos*=*\*Ande-vell-ico-s*, siendo *ande-* partícula intensiva y el resto un elemento adjetival derivado del tema *\*vello-*, que en dialectos célticos modernos tiene su equivalencia con *gwell* “mejor”, por lo que el significado del teónimo vendría a ser el de *optimus* (Vasconcelos, 1905: 125). Hipótesis más recientes apuestan por una dualidad semántica del tema céltico *vello*, que significaría “bueno” y a la misma vez “querer” ya que provendría de la raíz indoeuropea *\*vel-* que tendría ese último significado. De esta manera, aunando ambas opciones, el concepto resultante sería el de “consentir”, es decir, Endovélico sería “quele que contémem si propio o querer e que é em si mesmo benemerente, favorável, propício” (Cardim Ribeiro, 2002a: 87). La variante *Endovol(l)icus* se explicaría a través de la latinización del lexema por contagio con *volo* y sus derivados, mientras que *Enobolicus* ha sido analizada como una “grequización artificial” a partir del adverbio *εν* “dentro” y de *βουλή* “voluntad”, “determinación” (Cardim Ribeiro, 2002a: 87). Teorías alternativas vinculan el prefijo del teónimo con el indoeuropeo *\*H en-do* “dentro”, atestiguado en latín y en griego, mientras que el lexema derivaría del también indoeuropeo *\*wolHwi-/ \*wolHni-* raíz de la que procedería el latín *vallis*, pudiendo hacer referencia a valle o montuosidad (Prósper Pérez, 2002: 351).

---

<sup>101</sup> Inscripción nº 9.

Nº	Denominación
1	<i>Endovelico Sancto</i>
2	<i>Endov[el]ic[o]</i>
3	<i>Deo Endovelico</i>
4	<i>[Deo En]dovell[ico]</i>
5	<i>D(eo) D(omino) Ennov(olico)</i>
6	<i>Endove[l]eco</i>
7	<i>Endovellico</i>
8	<i>Deo Sancto Endovellico</i>
9	<i>Deo Endovellico</i>
10	<i>Endovollico</i>
11	<i>Enobolico</i>
12	<i>Endovollico</i>
13	<i>Endovollico</i>
14	<i>Deo Endovol(l)ico</i>
15	<i>Endovollico</i>
16	<i>Endovollico</i>
17	<i>[Endo]vol(l)ico</i>
18	<i>[En]dovol(l)i[co]</i>
19	<i>[D]eo Endovellico</i>
20	<i>End[ovellico]</i>
21	<i>[Endov]ell[ico]</i>
22	<i>Endo(vellico) D[eo?]</i>
23	<i>Endovellico</i>
24	<i>Endovellico</i>
25	<i>D(eo) Endovellico</i>
26	<i>Deo Endovellico</i>
27	<i>Deo Endovellico praestantissimi et praesentissimi numinis</i>
28	<i>Endovel(l)ico</i>
29	<i>Deo Endovellico</i>
30	<i>Endovellico</i>
31	<i>Deo Endovellico</i>
32	<i>Deo Sancto Endovellico</i>
33	<i>Endovellico</i>
34	<i>Endovellico</i>
35	<i>Endovellico</i>
36	<i>Endovellico</i>
37	<i>[Endo]vellic[o]</i>
38	<i>Deo Endovellico</i>
39	<i>Deo Endovellico</i>
40	<i>[E]ndove[llico]</i>
41	<i>Endovellico</i>
42	<i>End(ovellico)</i>
43	<i>Endovellico</i>
44	<i>Endovellico</i>
45	<i>D(eo) E(ndovellico)</i>
46	<i>Deo Endovellico</i>

47	<i>[Deo En]dove[l]lico</i>
48	<i>Endovellico</i>
49	<i>Endovellico</i>
50	<i>Endovellico</i>
51	<i>[Deo En]dovellico</i>
52	<i>[E]ndovellico</i>
53	<i>Endovellico</i>
54	<i>Deo [Endovel]lico</i>
55	<i>Endovellico</i>
56	<i>Deo Endovellico</i>
57	<i>[E]ndovell(ico)</i>
58	<i>[Endov]ellico</i>
59	<i>Endove[l]lic[o]</i>
60	<i>[De]o Endov[ell]ico</i>
61	<i>End[ovellico]</i>
62	<i>[Endovell]ico</i>
63	<i>Deo Indovel[lico]</i>
64	<i>Endovolico</i>
65	<i>[End]ovolico</i>
66	<i>Endovolico</i>
67	<i>Deo Indovellico</i>
69	<i>Deo Sancto Indovellico</i>
72	<i>Deo Indovellico</i>
77	<i>[De]o Indovel[lico]</i>

**Tabla 5.** Variantes del teónimo Endovéllico y de los epítetos que lo acompañan.

Atendiendo a las formas con *b* se ha relacionado con el nombre de Indíbil, el caudillo de los ilergetes durante la Segunda Guerra Púnica, cuyo nombre ofrece variantes según el autor que lo nombre: *Andobales* (Plb., X, 18, 7), *Indibilis* o *Indibeles* (Liv., XXII, 21, 2; XXVI, 49) o *Indibolis* (D. C., LVII, 43). Esta semejanza ha llevado a proponer que *Endovellicus* podría ser una deformación eufemística de *Endobelicus*, adjetivo sobre *Endo-beles* (*Indibilis*) y que significaría “muy negro, deidad infernal”, ya que el primer elemento se correspondería con el prefijo superlativo indoeuropeo *\*nde* y el segundo con *beltz*, “negro” en vasco (Blázquez Martínez, 1962: 157).

El nombre de uno de los dedicantes, *Antubellicus*<sup>102</sup>, ha sido también relacionado con el de la divinidad al poseer una estructura parecida, proponiéndose que fuese una alteración consciente para que se asemejase al de la deidad (Blázquez Martínez, 1962: 157) o todo lo contrario (Schuchardt, 1909: 242), así como que fuera una variante del

<sup>102</sup>Inscripción n° 35.

mismo o que esté muy influenciado por él (Tovar, 1949: 164), pudiéndose haber producido asimismo una conversión en teónimo de un antropónimo (Dias y Coelho, 1995-1997: 238).

Cabe también la posibilidad de que *Endovellicus* fuera un epíteto empleado como teónimo, debido al carácter adjetival del sufijo *-ico* (Olivares Pedreño, 2002: 63), que procedería de un topónimo como *\*Endovello-* que daría nombre al *locus sacer* donde se manifestaba la divinidad (Búa Carballo, 2000: 72-73).

A la hora de esclarecer el origen del teónimo resultan llamativos los supuestos del arabista M. Casiri, para quien tenía una clara raigambre púnica, fenicia o africana<sup>103</sup>.

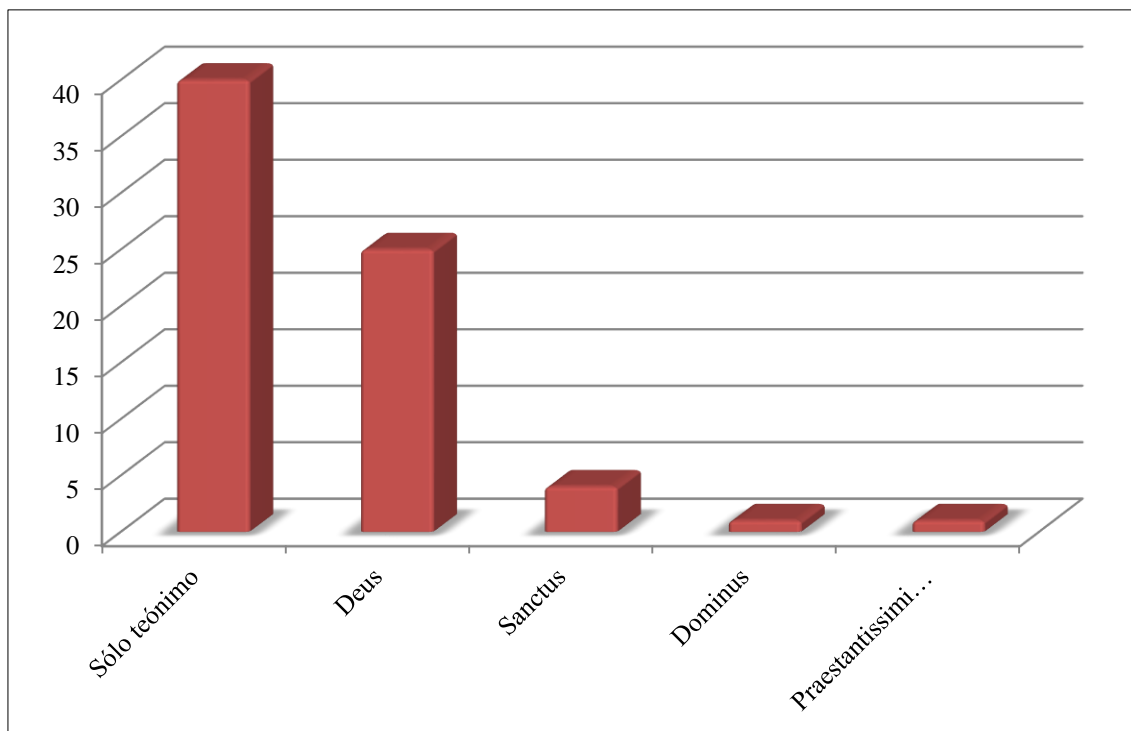
Respecto a las variaciones del nombre, puede que los distintos ejemplos que surgen en los epígrafes se deban a una realización muy descuidada de los mismos ( Prósper Pérez, 2002: 350), aunque nos parece más factible que éstas fueran producto de las variantes dialectales de sus dedicantes, que procederían de diversos lugares (Lambrino, 1951: 108; Blázquez Martínez, 1962: 156; Encarnação, 1975: 185).

### III. 3. 5. FÓRMULAS DE DENOMINACIÓN.

El nombre del dios suele ir acompañado de una serie de epítetos siendo el más común *Deus* (Tab. 5; Fig. 86), que también aparece junto a los teónimos de otras divinidades objeto de nuestro estudio como *Ataecina*, *Aerno* y *Verore*.

---

<sup>103</sup> «Nota de D. Miguel Casiri sobre el dios Endobellico», en el interior del manuscrito de la Real Academia de la Historia, *Dissertatio de Endouellico et Neto, Hispanorum Diis*, de Antonio Martínez de Quesada (citado en Vasconcelos, 1905: 116).



**Figura 86.** Recuento de las distintas fórmulas a través de las cuales se hace referencia a Endovélico.

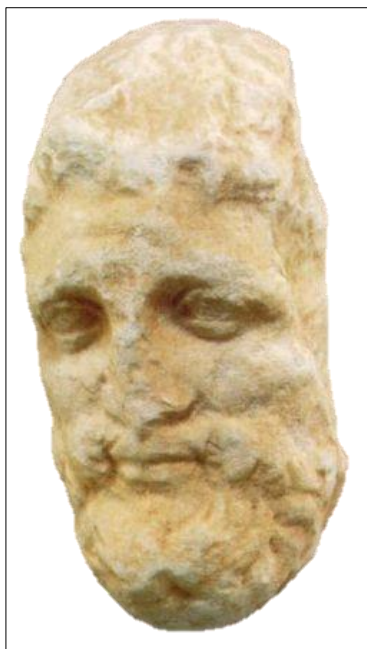
El teónimo Endovélico aparece hasta en 71 de las 88 inscripciones conocidas. De estas 71, el epíteto *Deus* lo encontramos en 25 de ellas, lo que supone el 35,21% de los casos. En la inscripción nº 5 aparecen dos *D*, una se correspondería con este epíteto y la otra se ha interpretado como *Dominus*, aunque este apelativo no se ha constatado en el resto de dedicaciones a Endovélico, pero sí se ha documentado en las de otras deidades, como en las de la diosa Ataecina. Los adjetivos más significativos los encontramos en el altar de *Sextus Cocceius Craterus Honorinus*, en el que puede leerse *praestantissimi et praesentissimi numinis*. El uso de fórmulas como *deus* o *sanctus*, ha sido visto tradicionalmente como la expresión de un culto y una divinidad “indígena” que ha sido asimilada a otra romana (Lambrino, 1965: 232; Blázquez Martínez, 1981: 209), mas parece ser un elemento aportado por la cultura latina (Salinas de Frías, 1995a: 138). No obstante, la forma más habitual que emplearon sus fieles para mentarlo fue a través del uso del teónimo de forma aislada, situación que se produce en 40 de las 71 inscripciones en la que consta el teónimo (56,33 %).

### III. 3. 6. ICONOGRAFÍA.

Como ya hemos comentado, en la Península Ibérica se han hallado escasas representaciones de dioses locales, lo que podría deberse a que fueran deidades anicónicas. Este aniconismo entroncaría con una tradición que se remonta a la Edad del Bronce, fundamentalmente en el occidente peninsular (Hurtado Pérez, 1990: 172). No obstante, en cuanto a Endovéllico se refiere, contamos con diferentes esculturas que pueden vincularse directamente con él, entre ellas la nº 21 (Fig. 68) y la nº 22 (Fig. 82), en las que el individuo (masculino) aparece desnudo. Pero las más importantes son cuatro cabezas de mármol que siguen un canon similar: hombre barbado, de cabello voluminoso, con ojos grandes, expresión serena y majestuosa (Figs. 87, 88, 89 y 90)<sup>104</sup>. Precisamente, estas características que presentan llevó a A. García y Bellido a pensar que hubiese podido existir una asimilación en la Antigüedad entre Endovéllico y Esculapio (García y Bellido, 1949: 126). Que sean hasta cuatro los ejemplares que repiten los mismos esquemas hace que descartemos la opción de incorporarlos entre las imágenes de los dedicantes, como es el caso de otras esculturas que se han hallado en São Miguel da Mota. La más llamativa de todas estas cabezas es la que se corresponde con la escultura nº 32 (Fig. 90), que tiene una cronología imprecisa entre el siglo I d.C. (García y Bellido, 1949: 126), posiblemente en el reinado de Claudio (Gonçalves, 2007: 308), y la centuria siguiente, y podría haber sido ejecutada a iniciativa de la “administración del santuario” debido a que hasta esa fecha la deidad no tendría representación (Schattner *et al.*, 2013: 88). Es la que mejor se ha conservado y la que posee una factura más esmerada, siguiendo claramente los patrones clásicos, bien de otras divinidades barbudas como Júpiter o Esculapio, bien de la iconografía de poetas, filósofos o científicos (Schattner *et al.*, 2013: 89).

---

<sup>104</sup> Esculturas nº 29, nº 30, nº 31 y nº 32.



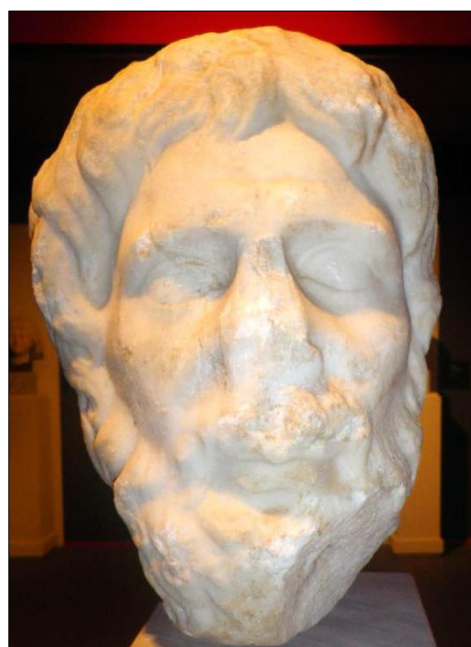
**Figura 87.** Cabeza de escultura que representa a Endovéllico. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 88.** Cabeza de escultura que representa a Endovéllico. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

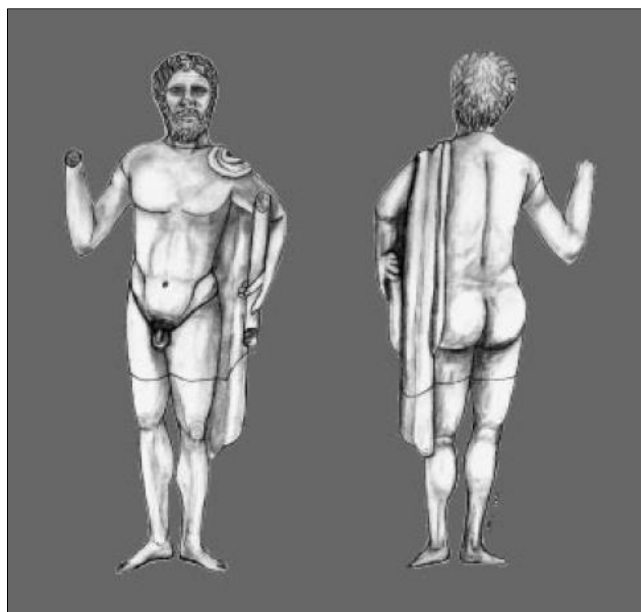


**Figura 89.** Cabeza de escultura que representa a Endovéllico. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.



**Figura 90.** Cabeza de escultura que representa a Endovéllico. Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.

Reuniendo todas las esculturas, incluyendo las encontradas en las últimas campañas arqueológicas desarrolladas en São Miguel da Mota, J. Cardim Ribeiro ha llevado a cabo un intento de reconstitución gráfica de lo que sería la representación del dios. Ésta junta la cabeza mejor conservada (Fig. 90), el torso descubierto en las últimas campañas (Fig. 68)<sup>105</sup> y la escultura nº 22. Crea así un modelo de apariencia madura, cuerpo no atlético, con un manto cubriéndole los hombros, los pies descalzos, el brazo derecho erguido y el izquierdo sujetando un objeto interpretado como una posible vara (Cardim Ribeiro, 2005: 729-731) (Fig. 91). La propuesta es novedosa, pues a través de ella se intenta acercar a Endovéllico al dios Silvano a través de sus respectivas iconografías, pero para reconstruir la de Endovéllico emplea partes de esculturas diferentes que han sido fechadas en períodos de tiempo que van desde el siglo I hasta el III d.C. El autor es consciente de utilizar elementos anacrónicos, pero alega que están asegurados por la cristalización de los modelos iconográficos culturales, al menos en un mismo santuario (Cardim Ribeiro, 2005: 729).



**Figura 91.** Propuesta de reconstrucción iconográfica de Endovéllico. Fuente: Cardim Ribeiro, 2005: 760, fig. 3.

Por último, en lo que respecta a las representaciones de Endovéllico tenemos que recordar de nuevo la hipótesis que señala que el suido que aparece en algunas de las

---

<sup>105</sup> Escultura nº 21.



dedicaciones es el símbolo del dios en la tierra (Lambrino, 1951: 122) aunque también es probable que hiciera referencia al animal que le es sacrificado (Encarnação, 2009: 470).

Si las cabras que aparecen entre los exvotos de Ataecina no son una representación de la divinidad, Endovélico y Vestio serían las únicas deidades objeto de nuestro estudio que cuenten con iconografía, aunque en el caso del último de estos dioses la vinculación con la representación con la que se le asocia presenta ciertos problemas a la hora de sostener el nexo entre ambos, como comentaremos en el Capítulo IV.

### **III. 3. 7. POSIBLES PRECEDENTES Y POSIBLES RELACIONES CON OTRAS DIVINIDADES.**

Abordar la cuestión de la génesis del culto de Endovélico constituye una ardua tarea. Sin embargo, si atendemos al contexto geográfico en el que se desarrolló podemos arrojar algo de luz sobre el asunto. En el cerro de São Miguel da Mota se han documentado varios elementos de carácter simbólico de la Prehistoria, como un dolmen y una posible inhumación en cista de la Edad del Bronce. Pero estos elementos también aparecen en su entorno más cercano, donde se constatan hasta 15 dólmenes, un menhir y dos posibles santuarios (Calado, 1993; Schattner *et al.* 2013). Todos estos indicios ponen de relieve la importancia simbólica de este enclave, en el que se desarrolló el culto de Endovélico. Este culto surgiría en un momento indeterminado de la Prehistoria en este entorno simbólico y a través del contacto con la cultura latina iría adoptando algunos de los elementos de ésta, como la epigrafía.

Respecto a estos orígenes, J. Leite de Vasconcelos propuso en su día una evolución de la divinidad, desde la Protohistoria hasta la Antigüedad Tardía. En la primera etapa se trataría de un *numen loci*, que iría adquiriendo paulatinamente la consideración de dios, por lo que en esa fase primigenia no habría un recinto especial de culto, sino que todo el cerro de São Miguel da Mota poseería un carácter sacro hasta que, una vez alcanzada toda su plenitud divina, se le erigiera un santuario en la cima del monte, en una situación similar a la de Saturno Balcaranense en el norte de África (Vasconcelos, 1905: 131-132). Sobre sus orígenes añade que, aunque pueden ser celtas, cabe la posibilidad de que se remonten a un período anterior, pudiendo los pueblos

célticos haberlo sincretizado con alguna de sus divinidades. De forma parecida actuarían, a su juicio, los pobladores romanos quienes dieron esplendor a la devoción (Vasconcelos, 1905: 145).

Algunos de estos argumentos enlazan con los de J. Cardim Ribeiro, quien, al igual que su compatriota, ha elaborado un análisis de la evolución de la divinidad, la cual, en la Protohistoria, habría sido un *numen* primordial de condición silvana que pudo haberse identificado con el lobo si se atiende a la etimología de *vailo*-, “lobo”, tema que iría detrás del topónimo *\*Endovello*-. Con el tiempo, al antropomorfizarse la deidad e ignorándose el significado original del nombre, surgiría la forma teonímica adjetival *Endovellicus*. Durante la etapa altoimperial el cariz licántropo habría sido olvidado, pasando a ser estimado como una divinidad benefactora y salutífera, manteniendo su vertiente ctónica a través de los oráculos y en el tipo de animal que le era sacrificado (Cardim Ribeiro, 2005: 749).

Aparte de estas teorías que intentan aclarar los orígenes del culto, se han elaborado una serie de hipótesis que intentan equiparar a Endovélico con otras divinidades, como el ya comentado caso de Vaelico. Si bien éste es también un dios originario de la Península Ibérica, no ocurre lo mismo con otras deidades con las que se le ha tratado de asemejar.

Entre estas últimas se encuentra el galo *Sucellus*. El principal defensor de esta asociación fue S. Lambrino. Uno de los principales elementos que utilizó dicho autor para establecer esta vinculación es el pájaro que una de las esculturas dedicadas a Endovélico sostiene en la mano (Fig. 67)<sup>106</sup>, al que interpreta como un cuervo, animal que aparece en las representaciones a *Nantosuelta*, compañera del dios galo (Lambrino, 1951: 135).

La posibilidad de que Endovélico entroncase con *Sucellus* nos parece remota, puesto que no existen suficientes pruebas que lo demuestren. En cuanto al cuervo, aunque fuera considerado un pájaro de adivinación entre los celtas –situación que encajaría con el carácter profético del dios- se encuentra ligado a la pareja divina de *Sucellus*, mientras que el dios ibérico aparece siempre solo (Blázquez Martínez, 1962: 163-164). Entre las esculturas ofrendadas a Endovélico contamos con representaciones de aves (Figs. 61 y 67)<sup>107</sup>, pero no se puede afirmar con seguridad que sean cuervos. Según J. M<sup>a</sup> Blázquez Martínez, un punto de conexión entre las dos deidades podría

---

<sup>106</sup> Escultura n° 19.

<sup>107</sup> Esculturas n° 19 y n° 20.

radicar en la posibilidad de que Endovélico se hubiese convertido en un dios celeste al igual que *Sucellus*, idea a la que le conducen los seres alados del ara de *M. L. Nigellius*<sup>108</sup> (Blázquez Martínez, 1962: 164), aunque no por ello se pueda establecer una correspondencia plena.

La propuesta que trata de identificar a Endovélico con Silvano resulta, cuanto menos, original. Esta hipótesis fue planteada por J. Cardim Ribeiro en un artículo publicado hace algunos años en el que realizó un análisis de la posible relación entre Endovélico y Silvano (Cardim Ribeiro, 2005). Para ello emplea ciertos elementos presentes en ambos cultos para realizar paralelos. Por ejemplo, con estas divinidades se han relacionado ciertos frutos (piña), animales (cerdos, cabras y aves), fórmulas del tipo *ex visu, ex iussu, ex imperio* o *pro salute*, y epítetos como *deus, deus sanctus* e incluso *praesens*. Para este autor, Endovélico no sería una mera interpretación local de Silvano con un nombre “indígena”, sino más bien una divinidad que durante el período romano sufrió una reinterpretación fundamentada en el culto y en la personalidad de Silvano compatible con sus funciones (Cardim Ribeiro, 2005: 732). A través de esta aproximación a Silvano, J. Cardim Ribeiro ha definido al dios ibérico como un *genius loci*, ligado a un lugar salvaje y específico, que tendría carácter ctónico, sin implicar su adoración la existencia de un sacerdocio ni de un templo, pudiéndose llevar a cabo sin intermediarios y en plena naturaleza (Cardim Ribeiro, 2005: 732-736), cuestiones éstas que no compartimos plenamente debido a las evidencias conservadas que, como ya hemos comentado, parecen apuntar a la existencia sino de sacerdotes, sí de especialistas, así como de un posible recinto vinculado con el culto.

La prolongación de su culto en el tiempo se ha venido enlazando con el de San Miguel arcángel, titular de la ermita de São Miguel da Mota que lleva su nombre y en la que se han descubierto los materiales relacionados con la divinidad ibérica. A pesar de que J. Leite de Vasconcelos comenta que la noticia más antigua sobre el santuario cristiano data del siglo XVII, se desconoce la fecha de su edificación. Aun así se lanza a entroncar sendas adoraciones al comparar las facultades salutíferas de Endovélico con el cariz sanador del arcángel (Vasconcelos, 1905: 146). Otros autores se decantan por aproximarlos a través de otra función que también se les ha asignado a ambos: la de conductores de almas al Más Allá (Blázquez Martínez, 1962: 160; Encarnação, 1984: 805). A la hora de enlazarlos debemos tener muy en cuenta que la fecha de construcción

---

<sup>108</sup> Inscripción nº 39.

de la ermita se desconoce. La cronología más temprana de las propuestas la sitúa entre finales del siglo VIII y principios del siglo IX d.C. (Cardim Ribeiro, 2002a: 82). Nos decantemos por una u otra datación tenemos que preguntarnos qué ocurrió en ese hiato de tiempo, que según el registro arqueológico se sitúa entre los siglos IV/V–XII/XIV d.C. En ese período el culto pudo haber sido abandonado o cristianizado, e incluso, tomando como referencia la etimología del hidrónimo Luciféce, se ha llegado a plantear la posibilidad de que hubiese sufrido un proceso de demonización al que pondría fin la implantación del culto de San Miguel arcángel, que a través de su faceta guerrera acabaría con el ser demoníaco, vertiente que puede comprobarse en la iconografía que suele acompañar al santo (Cardim Ribeiro, 2002a: 82). La demonización de Endovélico pudo producirse por presentar esta divinidad ciertas similitudes con el Lucifer romano, que era el “portador de la Aurora”, similar al dios griego Fósforo. Precisamente como *phosphoroi* han sido interpretados los seres alados que aparecen en el ara de *M. L. Nigellio* (Figs. 50 y 51) (Encarnação, 1984: 595; Cardim Ribeiro, 2005: 722). La cristianización de un lugar de culto ancestral cuenta con numerosos casos en la región del Alemtejo, donde se han documentado las llamadas *antas-capelas*, que son un conjunto de más de una veintena de capillas cristianas edificadas entre los siglos XVI y XVIII junto a dólmenes o dentro de ellos (García Sanjuán, 2008: 42).

Si existió en la Antigüedad Tardía un templo cristiano –como así parecen evidenciar restos arquitectónicos documentados– en el mismo lugar en el que hasta finales del siglo III o principios del siglo IV d.C. se le rindió culto a Endovélico, pudo haberse producido evidentemente la cristianización de la divinidad ibérica, no necesariamente bajo la advocación de San Miguel, cuya devoción podría haberse asentado en la zona tras la conquista cristiana. Lo sorprendente e importante aquí es sin duda el carácter eminentemente sacro del cerro de São Miguel da Mota en tan dilatado espacio de tiempo, bajo la tutela de Endovélico o de un santo cristiano, como San Miguel o la Virgen María, a la que se le dedica una iglesia en las cercanías (Nossa Senhora da Boa Nova). Aunque la importancia simbólica del cerro y su entorno es más amplia cronológicamente, pues se remonta a la Prehistoria, por lo que estaría profundamente arraigada en las prácticas sociales y la cosmovisión de las poblaciones de la región en la que se inserta.

### III. 3. 8. LOS DEDICANTES.

En este último apartado nos centraremos en el estudio de los dedicantes a partir de la información que ofrecen los epígrafes, siempre teniendo en cuenta que dicha información no es aleatoria. Al igual que en el caso de Ataecina y que en el resto de divinidades que incluimos en nuestro trabajo, este análisis se muestra fundamental para comprender el proceso de creación de una nueva sociedad tras la conquista y colonización romana. Una sociedad híbrida como híbridas serían sus manifestaciones culturales, entre ellas la religiosidad.

Analizando la onomástica de los 66 fieles que se ha podido conocer (Tab. 6), observamos como 23 de ellos ostentan *tria nomina*, 28 *duo nomina* y 14 un solo nombre (Fig. 92).

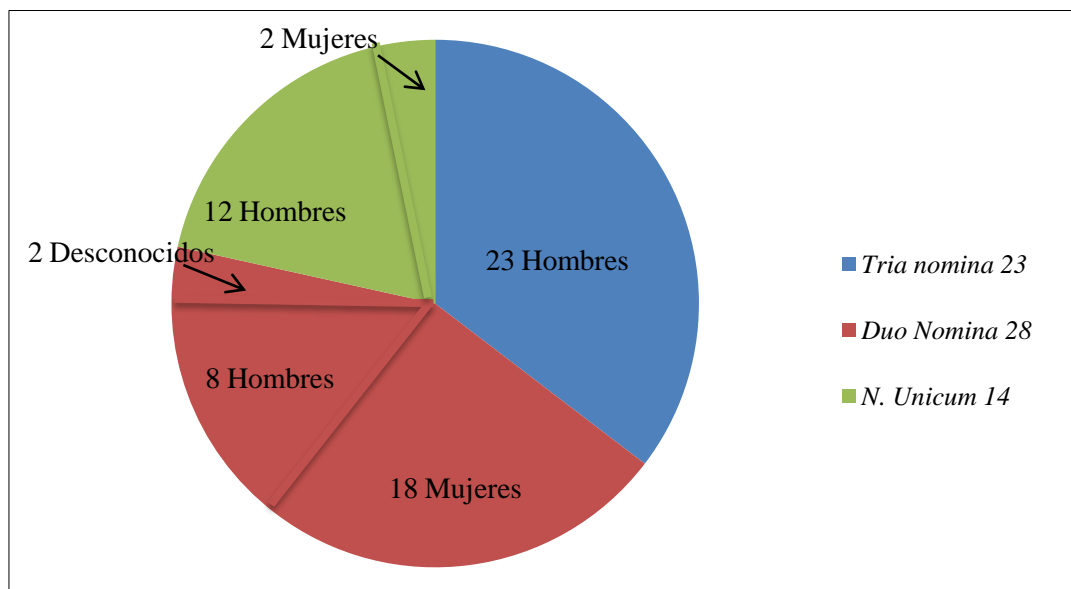
Nº	<i>Praenomen</i>	<i>Nomen</i>	Filiación/ C.Jurídica	Tribu	<i>Cognomen/ N.Unicum</i>
1					<i>Eutichius</i>
3	<i>C(aius)</i>	<i>S(ulpicius)</i>			<i>C.</i>
4	<i>C.</i>	<i>S.</i>			
5					<i>Sestionis</i>
6					<i>Turrecia</i>
7		<i>Pomponia</i>			<i>Marcella</i>
8		<i>Ann(ia)</i>	<i>Q(uinti) f.</i>		<i>Mariana</i>
9	<i>M(arcus)</i>	<i>Fannius</i>			<i>Augurinus</i>
10	<i>P(ublius)</i>	<i>Sempronius</i>			<i>Celer</i>
11		<i>Tusca</i>	<i>Tauri f.</i>		<i>Olia</i>
12	<i>T(itus)</i>	<i>Annius</i>			
13	<i>Marcus</i>	<i>Iulius</i>			<i>Proculus</i>
14	<i>Q(uintus)</i>	<i>Sevius</i>	<i>Q(uinti) f.</i>	<i>Pap(iria)</i>	<i>Firmanus</i>
15	<i>M(arcus)</i> <i>M(arcus)</i>	<i>Vibius</i> <i>Vibius</i>			<i>Bassus</i> <i>Avitus</i>
16	<i>M(arcus)</i>	<i>Pompeius</i>			<i>Saturninus</i>
17	<i>L(ucius)</i>	<i>Iuliu[s]</i>			<i>[P]aesicus</i>
19					<i>¿Tu[l]a?</i> <i>¿T(itus)V(alerius)</i> <i>M(aximus)?</i>
20	<i>C(aius)</i>	<i>Qu(...)</i>			
23		<i>Albia</i>			<i>Ianuarina</i>
24		<i>Antonia</i>	<i>L(uci)</i>		<i>Manliola</i>
25		<i>Arrius</i>			<i>Badiolus</i>
26			<i>Caeliae</i> <i>Rufinae</i> <i>servus</i>		<i>Blandus</i>
27	<i>Sextus</i>	<i>Cocceius</i>			<i>Craterus</i> <i>Honorinus</i>

28		<i>Critonia</i>			<i>Maxuma</i>
29			<i>Aureliae Vibiae Sab[i]nae ser(vus)</i>		<i>Hermes</i>
30	<i>L(ucius)</i>	<i>Iulius</i>			<i>Novatus</i>
31		<i>Iunia Elvia</i>			<i>Eliana Ybas</i>
32	<i>M(arcus)</i>	<i>V(alerius)</i>			<i>M(aximus)</i>
33		<i>Sit(o)nia</i>	<i>Q(uinti) f.</i>		<i>Victorina</i>
34			<i>G(aii) f.</i>		<i>Terentia</i>
35		<i>Antubellicus</i>			<i>Priscus</i>
36					<i>[Ve]sidiu[s]</i>
37		<i>Iulia</i>			<i>[Pro]cula</i>
38	<i>T(itus)</i>	<i>Annius</i>			<i>Aper</i>
39	<i>M(arcus)</i>	<i>L(icinius)</i>			<i>Nigellio</i>
41	<i>L(ucius)</i>	<i>Calpurnius</i>			<i>Andronicus</i>
42	<i>Q(uintus)</i>	<i>L(icinius)</i>			<i>Catullus</i>
43	<i>M(arcus)</i>	<i>Mogolius</i>			<i>C[ar]us</i>
44					<i>Valerius</i>
47					<i>Conicodius</i>
48		<i>Iulia</i>			<i>Maxuma</i>
49		<i>Iulia</i>	<i>P(ubli) f.</i>		<i>Maxuma</i>
50		<i>Iullia</i>	<i>C(aii) f.</i>		<i>Modesta</i>
51					<i>Saturninu[s]</i>
52		<i>S(ulpicia)</i>			<i>Romula</i>
53	<i>L(ucius)</i>	<i>T(erentius) T(erentia)</i>			<i>M(aximus) M(axima)</i>
54	<i>C(aius)</i>	<i>V(alerius)</i>			<i>M(aximus)</i>
55			<i>Messi Sympaerontis f. et servus</i>		<i>Vitalis</i>
58					<i>[Calp]urni[us/a]</i>
63					<i>Iu[lius/a]</i>
64		<i>Helvia</i>			<i>Avita</i>
65		<i>Iulia</i>			<i>Anus</i>
66	<i>M(arcus)</i>	<i>Liviu(s)</i>			<i>Severus</i>
67	<i>Caius</i>	<i>Iu[lius]</i>			<i>[Se]ptumi[nus]</i>
68	<i>Q(uintus)</i>	<i>Iulius</i>			<i>Pultarius</i>
69		<i>[Iu]liu[s]</i>			<i>[Iu]lianu[s]</i>
70		<i>[Ca]lpurnius</i>			<i>Dobetianus</i>
72		<i>Petron(i)a</i>			<i>Albilla</i>
73	<i>G(aius)</i>	<i>Iulius</i>			<i>Capito</i>
75		<i>[...]ius</i>			<i>[N]arcissus</i>
78			<i>P(ubl[i]?) [L]ib(ertus)</i>		<i>Hermes</i>
79	<i>C(aius)</i>	<i>Iulius</i>	<i>Catur[o]nis [F(ilius)?...]</i>		

83					¿Victor?
----	--	--	--	--	----------

**Tabla 6.** Onomástica de los dedicantes de Endovéllico.

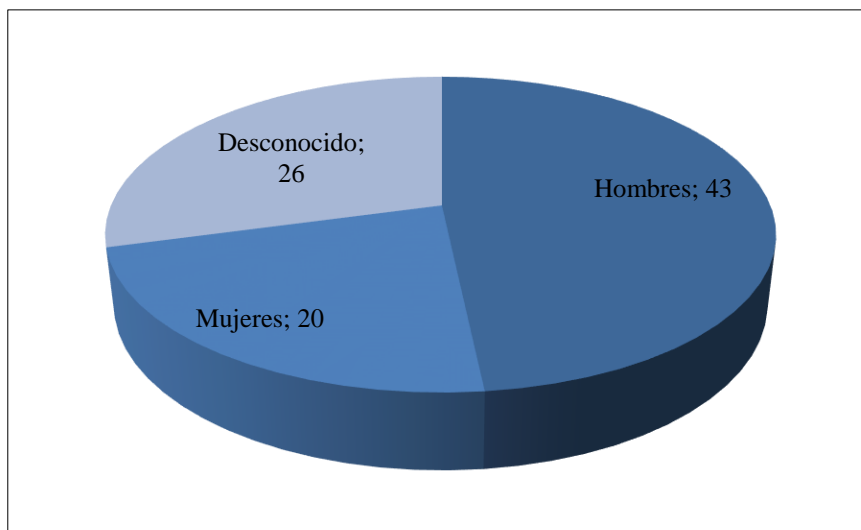
En cuanto al sexo, contamos con 43 hombres (65,15%) y 20 mujeres (30,30%) (Tab. 7; Fig. 93). De los hombres, 23 poseen *tria nomina*, 8 *duo nomina* y 12 *nomen unicum*, mientras que de las mujeres todas portan *duo nomina* excepto dos que llevan *nomen unicum*: *Terentia* y *Turrecia*. El de *Tula* podría ser un caso más pero su lectura es dudosa, habiéndose interpretado también como un nombre masculino, *T(itus) V(alerius) M(aximus)* (Encarnação, 1984: 608), por lo que no lo hemos incluido dentro de ninguna de estas dos categorías.



**Figura 92.** Clasificación de la onomástica de los dedicantes de Endovéllico según los componentes de la misma y el sexo.

Dedicantes				
Sexo	Hombres	Mujeres		Desconocidos
	43	20		26
Condición jurídica	<i>Ingenui</i>	Libertos	Esclavos	
	62	1	3	

**Tabla 7.** Clasificación de los dedicantes de Endovéllico según el sexo y la condición jurídica.



**Figura 93.** Recuento de los dedicantes de Endovéllico según el sexo.

El porcentaje de mujeres que participan en la adoración de Endovéllico es muy alto. En la Península Ibérica, tanto en los cultos de las divinidades locales como en los de las alóctonas, la mayoría de los dedicantes -en los casos en los que el sexo ha podido determinarse- son varones (Vázquez Hoys, 1981: 174). En los de las deidades romanas una excepción sería el culto de Juno y en los de las autóctonas el de Vaelico (57,14%). Esta casuística ha sido también empleada para sostener un vínculo entre Endovéllico y Vaelico (Olivares Pedreño, 2002: 160). Sin embargo, los exvotos en honor al dios venerado en Candeleda son bastante menos numerosos que los de Endovéllico. Tan sólo conocemos el nombre de los dedicantes en siete casos, de los que cuatro son mujeres.

Como bien tuvimos ocasión de comentar en el apartado dedicado al estudio de los fieles de Ataecina, en Lusitania los nombres latinos son más numerosos que los locales, factor que pone de relieve el sesgo que ofrece la información epigráfica. Esta situación se reproduce en la zona meridional de la provincia, que en buena medida coincide con los límites del *conventus Pacensis*. Entre los devotos de Endovéllico hay individuos cuyos nombres han sido incluidos en esta categoría, tales como *Antubellicus*, *Mogolius*, *Dobetianus* y *Conicodius* (Dias y Coelho, 1995-1997: 248). Otros ejemplos de nombres locales podrían ser *Turrecia* y *Bassus*. Respecto al primero de ellos, cabe la posibilidad de que fuera una variación o deformación del antropónimo celta *Turracia* o *Turacia* (Palomar Lapesa, 1957: 107). Sin embargo sobre *Bassus* hay ciertas dudas, pues, como ya indicamos al analizar el caso del dedicante de Ataecina que poseía el



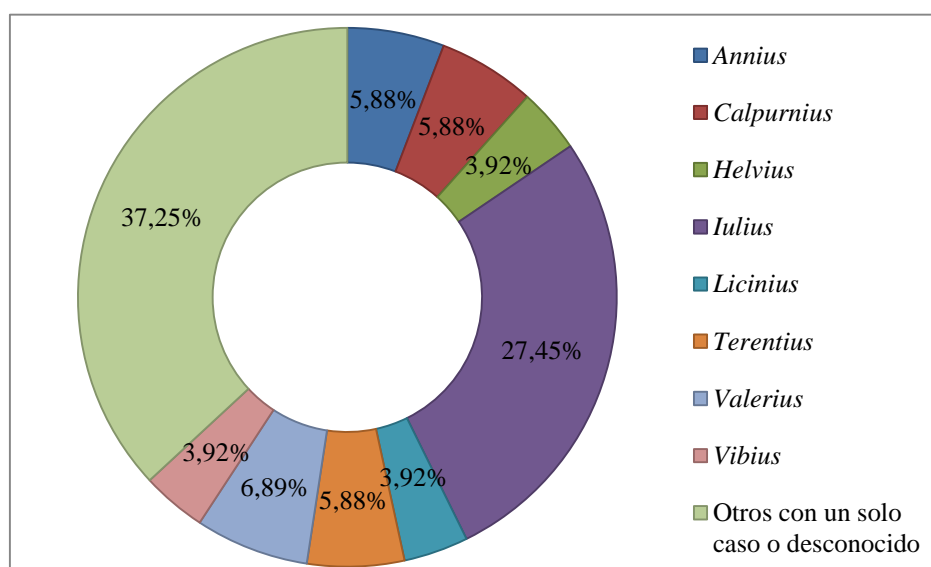
mismo nombre, I. Kajanto lo excluye de su obra al no ser una palabra latina (Kajanto, 1982: 244) y J. d'Encarnação lo relaciona con el término griego βάθύς (profundo) (Encarnação, 1984: 612).

Sobre *Antubellicus* se han vertido diversas hipótesis al relacionarlo con el nombre de la divinidad, como ya comentamos en el apartado dedicado al estudio de la etimología de Endovélico. El caso de *Mogolius* es complejo, pues no hay acuerdo en si es celta (Palomar Lapesa, 1957: 87; Encarnação, 1984: 596) o latino (Abascal Palazón, 1994: 50). No obstante, si tenemos en cuenta las nomenclaturas completas de los tres primeros podemos observar cómo éstas contienen elementos latinos como el uso de *duo* y *tria nomina*.

Hay registrados varios personajes portadores de onomástica latina considerados por J. d'Encarnação como “indígenas romanizados”, bien por omitir su filiación, como *Pomponia Marcella*, *Marcus Iulius Proculus*, *Caelia Rufina* –la *domina* de *Blandus*, y *G. Iulius Capito* (Encarnação, 1984: 570-600), bien por incluirla y ser ésta local como en el caso de *C. Iulius Catur[o]nis* (Encarnação, 1984: 584), o bien por atribuirles a los últimos elementos un origen peninsular como a *L. Iulius [P]aesicus* y *Arrius Badiolus* (Encarnação, 1984: 569, 587). En lo que respecta al *nomen* *Arrius*, la mayor parte de los casos atestiguados en Hispania se han incorporado en los *nomina* latinos (Abascal Palazón, 1994: 43), aunque es probable que hubiese un nombre local con la misma estructura y forma que éste (Palomar Lapesa, 1957: 42), situación que podría repetirse en el caso de *Blandus* (Palomar Lapesa, 1957: 48). El *nomen* de *Sit(o)nia* pertenecería al ámbito itálico (Encarnação, 1984: 605; Abascal Palazón, 1994: 54), a pesar de que se haya incluido también dentro del autóctono (Palomar Lapesa, 1957: 98).

La onomástica latina es la predominante en el grupo que estamos analizando y también en el de las personas por las cuales se ha llevado a cabo el cumplimiento de un voto (Tab. 8). Tanto en Lusitania como en el conjunto de la Península Ibérica los *nomina* más comunes son *Iulius* y *Valerius*. Del primer *nomen* encontramos entre los fieles de Endovélico hasta 14 casos de los cuales nueve son hombres y cinco mujeres, mientras que del segundo solamente hay tres casos, todos hombres. *Calpurnius*, que ocupa el puesto nº 19 de frecuencia en Hispania, aparece hasta en tres ocasiones en las inscripciones votivas, de las que dos denominan a hombres, siendo la tercera de difícil identificación. Otros de los gentilicios más documentados en Lusitania y que constan entre los dedicantes son: *Iunius*, *Antonius*, *Pompeius*, *Helvius*, *Terentius*, *Vibius* y *Annius* (Fig. 94). Sobre este último *nomen* hemos remarcado con anterioridad su empleo

en ciertos ámbitos locales al aproximarse, supuestamente, a antropónimos peninsulares por homofonía (Navarro Caballero *et al.*, 2003: 407-409).



**Figura 94.** Recuento porcentual de los *nomina* latinos entre los dedicantes de Endovéllico que portan este elemento.

El grupo de *nomina* que poseen un claro origen itálico relacionado con los primeros colonos y sus descendientes es extenso aunque sus ejemplos cuentan con pocos registros en Lusitania. En las dedicaciones de Endovéllico podemos observar algunos de ellos como *Critonia*, *Sevius*, *Sitoni-us/a*, *Statorius*, *Vesidius* o *Vivennia*, al igual que el de *Cocceius*, registrado también en las ofrendas de Ataecina (Navarro Caballero *et al.*, 2003: 409).

Entre los primeros puestos de los *cognomina* más difundidos en Lusitania y que además se encuentran atestiguados en nuestro repertorio epigráfico están *Avit-us/a*, *Severus*, *Rufina*, *Maxim-us/a* y sus variantes, como *Maxuma* (Abascal Palazón, 1994: 423). Determinados ejemplos, constatados también entre los dedicantes, hacen referencia a características físicas, como *Procul-us/a*, o psíquicas: *Celer*, *Modesta* o *Severus*.

Examinando la onomástica observamos también *cognomina* de latinidad antigua: *Anus*, *Catullus*, *Iulianus*, *Romula* y *Victorina*. Normalmente, estos sólo se dan en ambientes muy influenciados por la cultura romana, como sería el caso de áreas conquistadas desde fechas tempranas o el de ciudades de estatuto privilegiado (Navarro Caballero *et al.*, 2003: 411). Situación que parece concordar con la de São Miguel da

Mota: un enclave próximo a importantes colonias y municipios como *Pax Iulia*, *Liberalitas Iulia* o *Augusta Emerita*, de la que procede el único ciudadano romano atestiguado: *Q. Sevius Firmanus* que muestra su adscripción a la tribu *Papiria*, propia de esta ciudad (Encarnação, 1984: 604; Dias y Coelho, 1995-1997: 245; Pando Anta, 2005: 141). Resulta obvio que la mayoría de los fieles procederían del entorno más inmediato, algunos de ellos se han sido relacionado con las grandes familias de la Bética, como por ejemplo: *Aelia* –bajo la forma cognominal *Eliana*-, *Helvia* o *Messius* (Dias y Coelho, 1995-1997: 239-244).

Por otra parte, los nombres griegos son muy frecuentes en el occidente peninsular, habiéndose constatado más de 300. Habitualmente se les asocia con la servidumbre, pero debemos ser prudentes y no generalizar, ya que entre los dedicantes contamos con los testimonios de *Blandus* y *Vitalis* que, pese a ser esclavos, tienen nombres latinos. Por ello, únicamente hemos incluido en la categoría servil a los portadores de onomástica oriental que manifiestan tal condición en su nomenclatura, como el caso de *Hermes*, dejando a un lado a *Eutichius*. La misma línea hemos seguido con los libertos, categoría a la que sólo hemos incorporado a otro *Hermes* sin tener en cuenta las teorías que consideran a *Albia Ianuaria*, *L. Calpurnius Andronicus* y [...] *ius Narcissus* como tales (Encarnação, 1984: 564, 571; Salinas de Frías, 1995: 138).

Al igual que en el culto de Ataecina, contamos entre los dedicantes con tres esclavos: *Blandus*, *Hermes* y *Vitalis*. Este último emplea una fórmula peculiar para denominarse: *Vitalis Messi Sympaerontis f(ilius) et servus*, por lo que podría ser esclavo del mismo amo que manumitió a su padre, coincidiendo ambos en *nomen* y *cognomen*, justificándose así la omisión de unos de ellos (Encarnação, 1984: 613). La única mujer perteneciente a esta condición que se menciona es *Vernacla*, pero no es quien realiza la ofrenda, sino por quien se lleva a cabo. Solamente tenemos constancia de un liberto llamado también *Hermes*. En el grupo de los esclavos hay autores que han incluido a otro personaje que se menciona como [*Corinthus?*] *Ser(vii?) Acili Glabrionis adiut(or) tabula(rii)* (Encarnação, 1984: 707, nº 648; Dias y Coelho, 1995-1997: 249), pero que nosotros hemos descartado al haberse hallado el monumento votivo que contiene el epígrafe en un lugar no precisado entre Vila Viçosa y Conimbriga y no contener referencia alguna a Endovéllico.

En lo que concierne a los testimonios sobre las profesiones de los individuos, estos son escasos. Atestiguados en las inscripciones encontramos a un *marmorarius* y a dos militares.

Este *marmorarius* es *Hermes*, esclavo de *Aurelia Vibia Sabina*, identificada como la hija de Marco Aurelio (*CIL* II, 133)<sup>109</sup>. Si se sigue esta hipótesis, *Hermes* estaría ligado a la familia imperial. La presencia de este *marmorarius* en el registro epigráfico ha llevado a suponer también que las explotaciones marmóreas de la región estuviesen entre las *metalla* imperiales de la segunda mitad del siglo II d.C., coincidiendo en el tiempo con las grandes obras públicas de las ciudades de la Bética, lugar del que procedía la familia de *M. Annius Verus*, padre del emperador (Dias y Coelho, 1995-1997: 249-250).

Esta teoría debemos barajarla con cautela, pues aunque la *domina* tuviera una posición social elevada perceptible a través de su nomenclatura con dos gentilicios -*Aurelia* y *Vibia*, estos no son exclusivos de gente poderosa, a pesar de que surgen normalmente vinculados a una cierta posición social. Los paralelos onomásticos podrían ser más bien una cuestión de modas debido a la influencia de la corte (Encarnação, 1984: 578). Quizá *Aurelia Vibia Sabina* fuese una gran propietaria de tierras y de un conjunto de esclavos artesanos relacionados con las canteras de mármol de Estremoz (Gimeno Pascual, 1988: 25), hipótesis que no resulta incompatible con la posibilidad de que *Hermes* hubiese trabajado en una *officina*, en la que se fabricaran los monumentos en honor a Endovélico, próxima además al santuario del dios (Vasconcelos, 1905: 138; Gimeno Pascual, 1988: 25), ya que el término *marmorarius* es muy amplio, abarcando desde los trabajadores de las canteras hasta los escultores (Cisneros Cunchillos, 1988: 46).

Las menciones de canteros rondan la treintena en el mundo romano, de las que sólo cuatro fueron descubiertas en la Península Ibérica, siendo la de *Hermes marmorarius*, una de ellas (Gimeno Pascual, 1988: 67). Otra de estas cuatro inscripciones –en este caso funeraria– se halló en la ciudad de *Pax Iulia*, cercana a São Miguel da Mota (Encarnação, 1984: 340-341), por lo que es probable que el individuo al que hace mención trabajase en las explotaciones del anticlinal de Estremoz.

En lo referente a los militares, son dos los documentados: *Sextus Cocceius Craterus Honorinus* y *Q. Sitonius Equester*. Del monumento que dedica el primero de ellos destaca su dilatada inscripción en la que todas las fórmulas están grabadas por extenso. El devoto deja patente su cultura por la utilización de los epítetos

---

<sup>109</sup> Ésta era conocida como Aurelia Vibia Sabina o Vibia Aurelia Sabina, nacida entre el año 167 y el 172 d.C.

*praestantissimi et praesentissimi numinis*, así como su posición social de *eques romanus* (Encarnação, 1984: 573).

*Q. Sitonius Equester* es el padre de *Sitonia Victorina*, que es quien realiza la ofrenda en cumplimiento de un compromiso asumido por su progenitor. El *cognomen* del individuo lo relaciona con el orden ecuestre. Sin embargo, el punto más significativo del epígrafe es la fórmula *ex visu*, que ofrece dos interpretaciones factibles: que la divinidad se revelase al padre o bien que éste, una vez fallecido, se apareciese a su hija. La segunda parece ser la que mejor se adecúa al culto de Endovélico, acentuando un vínculo religioso que pasa de padres a hijos (Encarnação, 1984: 604).

Pero las dedicaciones de militares no sólo se reflejan en las inscripciones, ya que contamos con tres esculturas que encarnan a estos personajes (Fig. 65)<sup>110</sup>. La cronología de las mismas no es precisa, fechándose entre los siglos I y III d.C., por lo que es difícil pensar en una necesidad de *devotio* militar en Lusitania durante esa época (Dias y Coelho, 1995-1997: 251).

Esta participación de militares se ha intentado justificar a través de la supuesta vinculación de Endovélico con Silvano y el estrecho vínculo entre la divinidad latina y los animales salvajes, ya que la caza en el mundo grecorromano era vista como una acción esencialmente heroica (Cardim Ribeiro, 2005: 734), lo cual podría encajar con la interpretación de héroe/dios que se ha dado de Endovélico (Dias y Coelho, 1995-1997: 251). No obstante, dejando al margen esta teoría, lo que es evidente es que los devotos querían dejar patente su profesión, por lo que quizá el motivo sea hacer constar el estatus social de que disfrutaban, al igual que los dedicantes que donan estatuas en las que se representan a sí mismos con cajas de documentos a sus pies<sup>111</sup>.

Otra valiosísima conclusión que se desprende del conjunto de inscripciones es la relación del dios con el ámbito privado o familiar. Hasta ocho de las dedicaciones se han llevado a cabo por el bien de otro individuo (Tab. 8), de las que tres las ofrecen padres por sus hijos. El sujeto por el cual realiza su ofrenda *Tusca Olia*, *Quintus Statorius Taurus*, ha sido interpretado como su marido (*CIL* II, 142) o su padre (Blázquez Martínez, 1962: 150). Un posible caso de relación fraternal lo constituye el exvoto de *Critonia Maxuma pro Critonia C(ai) filia*, al poseer ambas mujeres el mismo gentilicio (Encarnação, 1984: 575). Otra de las personas a las que se intenta favorecer es *Vernacla*, esclava de *Trebia Musa*, cuyo nexa con el dedicante se

---

<sup>110</sup> Esculturas nº 15, nº 16 y nº 17.

<sup>111</sup> Esculturas nº 3, nº 5 y nº 6.

desconoce aunque pudieron haber compartido servidumbre (Encarnação, 1984: 593). Un ejemplo llamativo es el de *L. Iulius Novatus*, quien pide por la salud de *Vivennia Venusta Manilia sua*, a quien E. Hübner identificó como su nodriza (*CIL* II, 134).

Nº	Motivos de las dedicaciones y fórmulas particulares
3	<i>pro v(o)tum</i>
4	<i>[e]x voto</i>
7	<i>ex religione iussu numinis</i>
8	<i>pro Pompeia Prisca / ex rensponu</i>
9	<i>merito hun[c] deum sibi propitiatum</i>
11	<i>pro Quinto Statorio Tauro m(arito)</i>
19	<i>ex voto</i>
24	<i>e(x) v(oto)</i>
25	<i>ad relicticum ex i(ussu) numin(is)</i>
27	<i>ex voto</i>
28	<i>ex voto / pro Critonia C(ai) filia</i>
30	<i>pro salute Vivenniae Venustae Maniliae sua(e)</i>
31	<i>voto succepto / voto succeptum</i>
33	<i>ex visu</i>
35	<i>iussu ipsius</i>
36	<i>pro f(ilio) suo G(aio) Vesidio Fusco</i>
37	<i>[ex] voto</i>
39	<i>pro salutem L. Marcian(ae) filiae suae</i>
42	<i>pro Vernaclam Trebi(ae) Mus(a)e servam</i>
47	<i>voto quo(d) fe[cit]?</i>
53	<i>ex imperato averno</i>
54	<i>ex resp[onsu]</i>
63	<i>pro Iuli(am) Marcellam fili(am)</i>
65	<i>relictum a maioribus</i>
66	<i>ex v(oto)</i>
67	<i>ex responsu</i>
72	<i>votum</i>

**Tabla 8.** Objetivos de las ofrendas realizadas por los fieles de Endovélico y fórmulas particulares que se utilizan en algunas de ellas.

El hecho de que entre los devotos encontremos a varios esclavos apunta también hacia el entorno privado (Olivares Pedreño, 2002: 230). En el caso de *Hermes*, éste pretende además insinuar la asociación de su dueña con la veneración al dios (Encarnação, 1984: 578).

En relación con este vínculo con el ámbito privado y familiar estarían también las esculturas que representan a adolescentes<sup>112</sup> y a niños<sup>113</sup>, pues, tanto éstas como las promesas o votos que los acompañarían, estarían probablemente realizados por sus respectivos progenitores.

La inscripción de *Iulia Anus* es quizá una de las más importantes al respecto, pues hace constar que ha consagrado el ara *relictum a maioribus* (Tab. 8), es decir, cumplió el voto siguiendo una disposición de sus antepasados (Vasconcelos, 1905: 134). Esta fórmula se ha vinculado con la que aparece en la inscripción nº 25, en la que puede leerse *ad relicticium ex i(ussu) numin(is)* (Tab. 8), infiriéndose de ellas que el culto de Endovélico se transmitiría de generación en generación (Blázquez Martínez, 1962: 162).

Aunque el final de la dedicación de *T. Annius* ha desaparecido, se ha lanzado la hipótesis de que la palabra *patru* –en la última línea– pudiese hacer referencia a *patres* en el sentido de antepasados (Maciel y Maciel, 1985: 4).

En la misma línea englobamos los monumentos erigidos por más de un individuo, puesto que es probable que *M. Vibius Bassus* y *M. Vibius Avitus* sean padre e hijo, respectivamente (Encarnação, 1984: 612). Esta misma situación se daría entre *Lucius Terentius Maximus* y *Terentia Maxima*, aunque no podamos asegurarlo plenamente debido a que los nombres han sido desarrollados a partir de las iniciales.

Todos estos indicios parecen indicar que el culto se convirtió en tradición que pasaría de padres a hijos, en el que se asumirían las obligaciones contraídas por los parientes, como puede comprobarse en el pedestal que *Elvia Ybas* consagra en virtud de un voto que realizó su hija, *Iunia Eliana* (Tab. 8).

### III. 3. 9. DISCUSIÓN.

El análisis del registro empírico del culto de Endovélico nos permite discernir algunas características del mismo, como, por ejemplo, la naturaleza del dios. Endovélico es una divinidad ctónica, particularidad que comparte con Ataecina. Para apoyar esta afirmación resultan clave piezas como el ara de *M. L. Nigellio* (Figs. 50 y 51)<sup>114</sup>. En cada uno de los laterales del fuste de este monumento hay esculpido un ser

---

<sup>112</sup> Esculturas nº 18 y nº 19.

<sup>113</sup> Esculturas nº 23, nº 24, nº 25 y nº 26.

<sup>114</sup>Inscripción nº 39.

alado -sujetando uno de ellos una antorcha, los cuales podrían ser genios psychopompos, conductores de las almas de los fieles a la otra vida (Lambrino, 1951: 99; Blázquez Martínez, 1962: 160). Las palmas, presentes hasta en tres aras<sup>115</sup>, también apuntarían hacia esa misma dirección, puesto que han sido consideradas como símbolos de la victoria sobre la muerte (Encarnação, 1984: 805) y normalmente se vinculan con contextos ctónicos como el jabalí (Blázquez Martínez, 1962: 159; 1977: 227), animal que podría estar representado en el ara ofrecida por *M. F. Augurinus* (Fig. 47)<sup>116</sup> y en dos esculturas votivas (Figs. 68 y 69)<sup>117</sup>. Otro motivo que seguiría esta línea es una piña<sup>118</sup> que podría aludir a la inmortalidad del alma (Encarnação, 1984: 805).

Al ser una divinidad ctónica podría contar con una vertiente salutífera al igual que Ataecina. Esta posibilidad ha venido siendo defendida desde que A. Martínez de Quesada la planteara a mediados del siglo XVIII hasta la actualidad (Olivares Pedreño, 2002). Esta suposición se apoya en la fórmula *pro salute* que aparece en uno de los epígrafes, pero también en otras como *ex iussu numinis*, *ex rensponso*, *ex visu*, *iussu ipsius* o *ex imperato averno* (Tab. 8), que harían alusión al proceso de *incubatio* (Vasconcelos, 1905: 128; Cardim Ribeiro, 2002a: 84). Para J. Leite de Vasconcelos, la escultura nº 22 (Fig. 91) es fundamental para sostener esta hipótesis, pues interpreta al personaje representado como a un “hemipléjico” que acudiría al dios en búsqueda de una mejora en su deteriorada salud (Vasconcelos, 1905: 128). Sin embargo, el examen de la estatua y del epígrafe presente en la base no avala tal afirmación. La presunta deformación parece deberse más bien a la escasa calidad técnica de la obra. Además, al estar el individuo desnudo, cabe la posibilidad de que fuera una representación de la propia divinidad (Lambrino, 1951: 116; Blázquez Martínez, 1962: 158).

En relación con esta vertiente salutífera la *incubatio* ha sido considerada como un método adecuado para la adivinación médica. A través de él, la deidad se revelaba en sueños al fiel, que solía pernoctar en los santuarios o en los aledaños de estos. La fórmula *ex imperato averno*, presente en una de las dedicatorias<sup>119</sup>, ha hecho pensar en alguna cavidad en la tierra próxima al santuario donde se recibiesen las órdenes del dios (Vasconcelos, 1905: 128-130), la cual podría haber sido una cueva o abrigo e incluso un monumento prehistórico como el dolmen que se situaba en la ladera este del cerro.

<sup>115</sup> Inscripciones nº 9, nº 68 y nº 72.

<sup>116</sup> Inscripción nº 9.

<sup>117</sup> Esculturas nº 27 y nº 28.

<sup>118</sup> Inscripción nº 68.

<sup>119</sup> Inscripción nº 53.



También cabe la posibilidad de que en el entorno circundante a São Miguel da Mota hubiera un bosque sagrado, pues en el mundo grecorromano existían santuarios con bosques en sus inmediaciones en los que se desarrollaban estas prácticas (Briquel, 1993; Cazanove, 1993; Graf, 1993). S. Lambrino señaló en su día que los oráculos del culto de Endovélico estarían relacionados con su naturaleza ctónica y no con la salutífera, alegando que no existe una fuente de agua medicinal en São Miguel da Mota (Lambrino, 1951: 116), si bien el santuario pudo haber contado con otras fuentes para desarrollar sus funciones, las cuales podrían haber estado en las laderas del cerro (Vasconcelos, 1905: 125), donde se ha documentado un pozo (Calado, 1993: 59), o bien en otras zonas algo más lejanas, como las de Ermida da Fonte Santa y Fonte Santa de Nossa Senhora da Coinceição, situadas ambas a unos 5 km. en dirección noroeste y sur, respectivamente (Cardim Ribeiro, 2002a: 83).

Otra cuestión que hemos podido comprobar a través del análisis del registro empírico es la adopción en el culto de elementos de la cultura latina, como por ejemplo el uso de la epigrafía, las fórmulas para invocar a la divinidad, la tipología de los soportes de las inscripciones y de las esculturas o la iconografía del dios. En esta adopción, fruto de un proceso de reformulación que tendría lugar tras el contacto de las poblaciones ibéricas y las extranjeras como consecuencia de la conquista y colonización del territorio peninsular por parte de Roma, hubo tener gran importancia la localización geográfica de São Miguel da Mota, un enclave cercano a las colonias de *Pax Iulia* y *Augusta Emerita* y a los municipios de *Liberalitas Iulia* e *Imperatoria Salacia*, entidades en las que la influencia de la cultura latina es más que evidente. Esta influencia estaría también relacionada con el hecho de que la onomástica latina sea la predominante en el grupo de fieles de Endovélico. Esta situación es semejante a la que se constata a nivel general tanto en los testimonios del conjunto de la provincia como en el del *conventus Pacensis*. Aparte de este factor, también influirían otros elementos como el sesgo inherente de la epigrafía y que las dedicaciones se fechen entre los siglos I y III d.C., período en el que la adopción del sistema onomástico latino estaría en una fase avanzada, sobre todo en entidades urbanas como colonias y municipios. Además, a juzgar por el abultado número de inscripciones que se le dedican a Endovélico, parece ser que gozó de gran popularidad, por lo que no resulta descabellado pensar que algunos de sus dedicantes procedieran de áreas algo más alejadas pero igualmente influenciadas por la cultura de los conquistadores, como la Bética, los cuales acudirían hasta el enclave alentejano para cumplir las promesas contraídas con el dios.

No obstante, aunque el sistema onomástico latino es el predominante, no significa que estos individuos sean todos romanos o itálicos en origen pero tampoco sus antepasados más directos, pues, como acabamos de comentar, la adopción del sistema onomástico latino durante los siglos I y III d.C. estaría en una fase avanzada, pero no finalizada, ya que muchos de los fieles portan en sus nombres elementos locales. Esta situación es fruto del cambio que se produce a raíz de la conquista y colonización de la Península Ibérica por parte de Roma. Cambio que traerá aparejado el surgimiento de una sociedad diferente, híbrida. En dicho contexto hay que destacar que en este culto, al igual que en el de Ataecina, tiene lugar la participación de individuos de claro origen itálico e incluso oriental, lo que pone de manifiesto la adaptación a las costumbres locales por parte de las poblaciones extranjeras una vez asentadas en el solar peninsular. Esta situación evidencia que el proceso de adaptación hubo de ser mutuo y que en él estarían implicadas tanto las poblaciones ibéricas como las extrapeninsulares, por lo que no debería asociarse con exclusividad con las primeras, como se ha venido haciendo tradicionalmente. En esta sociedad híbrida son numerosas las continuidades de diversa índole que se producen, como las que tienen lugar en el terreno religioso. Continuidades estas que se verán reformuladas a través del contacto con Roma y las poblaciones extranjeras y que serían igual de híbridas que las sociedades en las que se desarrollaron. Un aspecto importante a tener en cuenta al respecto de estas continuidades, de las que el culto de Endovéllico es un buen ejemplo, es la relación que precisamente éste tiene con el ámbito privado o familiar, y la posibilidad de que se transmitiera de generación en generación, como parece desprenderse de fórmulas como *relictum a maioribus* o *ad relicticium ex i(ussu) numin(is)*.

Por otra parte, en cuanto al estatus socioeconómico de los fieles, un importante indicador lo constituye el coste del monumento. Sin embargo, debemos tener en cuenta que incluso para los monumentos de menor valor los individuos tuvieron que contar con los recursos básicos necesarios para cubrir dicho desembolso, los cuales no debieron ser muy bajos, ya que el mármol, la materia prima con la que están fabricados todos los monumentos conservados, es un material caro. Por ello, entre los fieles cuyas ofrendas han sido conservadas no parece probable que hubiese personas que pertenecieran a las capas más desfavorecidas de la sociedad. Como ya comentamos en el apartado dedicado al análisis del registro empírico, la mitad de los soportes epigráficos tendría un coste bajo en comparación con el resto. La otra mitad se divide entre los que tendrían un coste medio (20,3%), alto (21,8%) o muy alto (7, 8%) (Fig. 75).

Una cuestión a destacar en los grupos de soportes de coste alto y muy alto es que buena parte de ellos fueron dedicados por mujeres. En el caso de los soportes de coste alto los ejemplares ofrendados por mujeres constituyen la mitad de los casos (*Pomponia Marcella*, *Annia Mariana*, *Tusca Olia*, *Antonia Manliola*, *Iunia Eliana*, *Elvia Ybas*, *Terentia* y *Petronia Albilla*), mientras que en el de los de coste muy alto sólo hay una (*Helvia Avita*). En este último grupo hay también un esclavo (*Blandus*). En lo que respecta a los individuos con nombres locales o con elementos de esta procedencia en su nomenclatura los soportes que dedicaron se encuentran tanto entre los de coste elevado (*M. Vibius Bassus*, *Antubellus Priscus*) como en los de coste bajo (*Turrecia*, *M. Mogolius Carus* y *Conicodius*).

En cuanto a las esculturas, aunque algunas de ellas presentan una buena factura, la mayoría tienen por objeto una representación funcional. No obstante, el coste de las mismas debió ser importante al estar talladas en mármol. Estos individuos tendrían un nivel económico lo suficientemente bueno como para ofrendar estatuas de estas características. Algunos de los personajes representados intentaron poner de relieve su estatus social, como los que aparecen junto a cajas de documentos, las cuales podrían simbolizar la posesión de propiedades o el desempeño de un cargo<sup>120</sup>.

### III. 4. COROLARIO.

Como bien hemos podido comprobar, Ataecina y Endovélico son dos de las divinidades más veneradas en la Península Ibérica en la Antigüedad, a juzgar por la gran cantidad de exvotos que se les dedicaron. Los cultos de estos dioses coinciden en diversas cuestiones. En primer lugar, ambos se desarrollaron en áreas muy cercanas, pero mientras el de Endovélico se localiza en un solo enclave (São Miguel da Mota, Alandroal), el de Ataecina se documenta en una amplia región, que abarca los *conventus Emeritensis*, *Hispalensis* y *Pacensis*, registrándose una de sus dedicaciones incluso en Cerdeña.

Otro punto clave en el que coinciden es en el de sus respectivos caracteres, pues ambos son dioses ctónicos y poseen además connotaciones salutíferas, que, en el caso de Endovélico es más evidente. *Ex visu* es una fórmula muy reveladora y aparece además en las ofrendas de estas dos deidades. De su empleo se deduce la revelación en

---

<sup>120</sup> Esculturas nº 3, nº 5 y nº 6.

sueños de los dioses o de almas de difuntos a los fieles, pidiéndoles un determinado favor.

Tanto el teónimo de Ataecina como el de Endovéllico suelen acompañarse en las inscripciones de epítetos como *deus/dea*, *dominus/domina* o *sanctus/sancta*. En ocasiones el de Ataecina incluye también uno que la vincula a la ciudad de *Turobriga*, de la que sería diosa tutelar, constituyendo un caso particular junto a la diosa *Lacipaea*, pues normalmente las divinidades con epítetos relacionados con un enclave o comunidad local sólo se documentan en un único núcleo, mientras que los cultos de Ataecina y *Lacipaea* se extienden por otros lugares.

Con ellos se han relacionado animales que han aparecido representados entre sus respectivos exvotos. Las principales explicaciones que de ellos se han dado los unen, por un lado, con los animales que les eran ofrendados y, por otro, con las deidades, a las que simbolizarían. En las dedicaciones de Endovéllico encontramos representaciones de aves y suidos, que si se interpretan como jabalíes podrían estar en relación con el carácter de héroe/dios que Dias y Coelho le atribuyen a la divinidad (Dias y Coelho, 1995-1997). Por su naturaleza salvaje estos animales podría haber sido objeto de prácticas venatorias asociadas con la divinidad, las cuales eran consideradas en el mundo grecorromano como una acción heroica (Cardim Ribeiro, 2005: 734). Aunque esta posibilidad la barajamos aquí como mera hipótesis, ya que la vinculación entre Endovéllico y el jabalí partiría principalmente de la naturaleza ctónica que ambos compartían.

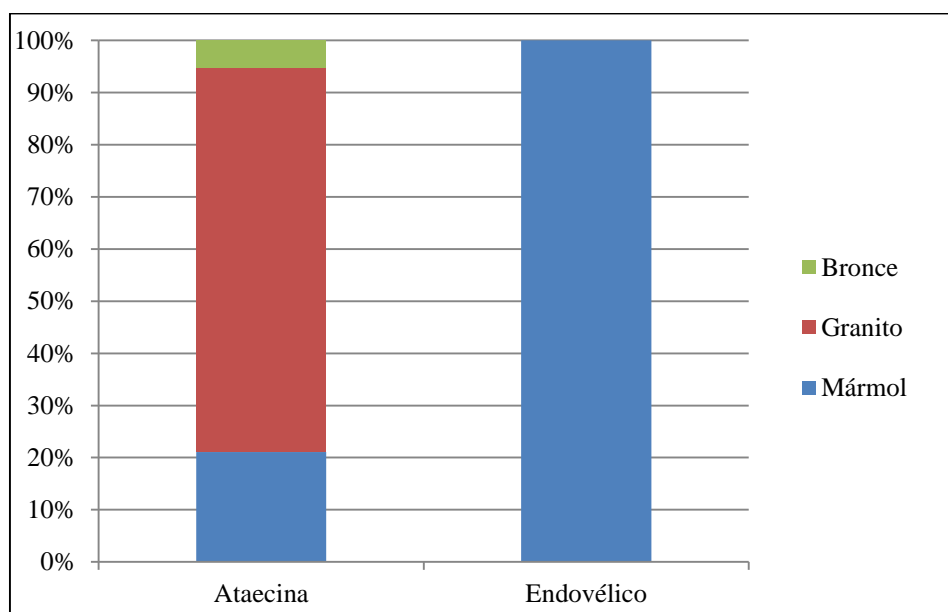
La existencia de santuarios y especialistas relacionados con ellos son dos cuestiones muy discutidas en ambos cultos. De todos los lugares que se han propuesto como núcleos en los que podría haber habido un santuario de Ataecina, el de Santa Lucía del Trampal en Alcuéscar es el que cuenta con más argumentos a su favor, a pesar de que no se han documentado estructuras que puedan vincularse plenamente ni con el período romano ni con su culto, aunque por el volumen de ofrendas registrado es fácil suponer la existencia sino de un santuario, al menos de un témenos. En el caso de Endovéllico, la situación es muy similar, pero además contamos con restos constructivos romanos y con otros elementos, como la cariátide, que apuntan directamente a la existencia de un recinto. Respecto a los especialistas, la situación también es parecida y pese a que no se han encontrado testimonios directos que pongan de manifiesto su presencia, si hay huellas que la delatan. Entre ellas estarían los sacrificios, la calidad y cantidad de los exvotos, especialmente en el caso de Endovéllico, e incluso posiblemente

el sincretismo entre Ataecina y Proserpina. Además, si como se desprende de la fórmula *ex visu* las divinidades se manifestaban en sueños a sus fieles, podría haber sido necesario un especialista que los interpretase. En el caso de Endovélico, esta posibilidad cobra aún más fuerza si tenemos en cuenta la frase *ex imperato averno* presente en una de sus dedicaciones, que ha sido interpretada como “según una orden avernal” o “según una orden que emanó desde abajo”, lo que ha hecho pensar además en la existencia de un antro o cavidad en la que la deidad se revelase a través del proceso conocido como *incubatio* (Vasconcelos, 1905: 128-130).

Aunque los exvotos de estos dioses coinciden por lo general en cuanto a tipología se refiere, se diferencian enormemente en la estética y en los materiales empleados. La mayor parte de los soportes epigráficos del culto de Ataecina son toscos, con una grafía poco cuidada y están realizados sobre granito, excepto ocho ejemplares ejecutados sobre mármol. Estos soportes de mármol junto con dos hechos de granito hallados en Herguijuela son los que más se aproximan a los patrones estilísticos romanos. Las únicas figurillas relacionadas con el culto de la diosa son las que tienen forma de cabritas y están fabricadas en bronce (Fig. 95). Por su parte, los soportes epigráficos del culto de Endovélico poseen, por lo general, un acabado esmerado, al igual que las inscripciones que contienen. Hay algunos casos muy llamativos, como el ara de *M. Fannius Augurinus* (Fig. 57) o el pedestal de *Helvia Avita* (Fig. 55), los cuales habrían supuesto un importante desembolso para sus respectivos dedicantes. La columna ofrecida por *Hermes* (Fig. 57) destaca por su tipología, constituyendo un ejemplar único. En cuanto a las estatuas, la mayoría tienen un acabado de buena calidad, aunque a veces las formas son esquemáticas y algo toscas sobre todo en las partes traseras. Entre los ejemplares que destacan por su calidad técnica destacan dos de las cabezas que representan a Endovélico (Figs. 87 y 90) y la cariátide (Fig. 58), cuya talla sigue los patrones emeritenses. Como exvotos a Endovélico se ofrecieron también *aediculae* y estatuas de plata, de las que nada se ha conservado salvo su mención en los epígrafes. Todas las ofrendas del dios tienen como característica común el material sobre el que están ejecutadas: el mármol (Fig. 95). Este hecho es muy significativo, pues este material posee un gran valor de ostentación así como ideológico (Neri, 2002: 28).

Como ya hemos tenido ocasión de comentar, el estatus socioeconómico de los fieles estaría relacionado con el coste de los monumentos que ofrendaron. Teniendo en cuenta las características que presentan los exvotos de uno y otro culto podemos deducir

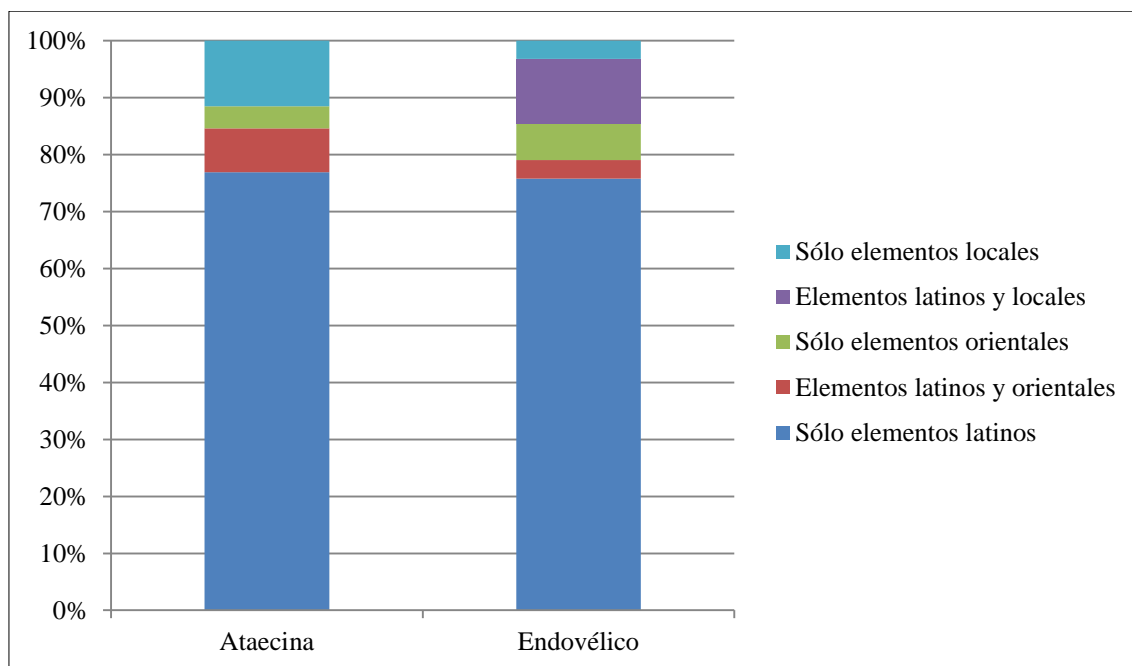
que los dedicantes de Ataecina presentan un perfil socioeconómico más bajo que los de Endovélico. Los fieles de Ataecina que contarían con una mejor posición serían los que ofrecieron los monumentos más caros y que son los que están fabricados en mármol. Cinco de las ocho piezas hechas de este material fueron descubiertas en la colonia de *Augusta Emerita* y otra en el municipio de *Myrtilis Iulia*. Esta situación podría evidenciar un mayor poder adquisitivo de los habitantes de este tipo de enclaves. Algo similar ocurre en el culto de Endovélico, ya que São Miguel da Mota se encuentra muy próximo a entidades urbanas de estas características, como las colonias de *Pax Iulia* y *Augusta Emerita* o los municipios de *Liberalitas Iulia* e *Imperatoria Salacia*, de las que procedería buena parte de los dedicantes.



**Figura 95.** Recuento porcentual de los soportes epigráficos y esculturas de cada culto según la materia prima sobre la que están fabricados.

El hecho de que los materiales que componen el registro empírico de ambos cultos se hayan documentado en este tipo de enclaves o en sus proximidades estaría también relacionado con que la onomástica latina sea la predominante entre los fieles de una y otra divinidad. (Fig. 96). No obstante, podemos encontrar individuos con nombres locales, como *Crastena* o *Bassus* —aunque este último ha sido muy discutido, entre los dedicantes de Ataecina, y *Turrecia* y *Conicodius*, entre los de Endovélico. Entre los fieles de este dios observamos además cómo hay otros siete personajes que portan algún

elemento local en sus nombres, aunque estos muestran signos de adaptación al sistema onomástico latino como el empleo de *duo* o *tria nomina* o la filiación expresada a través de un nombre local. Este sería el caso de *M. Vibius Bassus*, *L. Iulius Paesicus*, *Arrius Badiolus*, *Antubelliscus Priscus*, *M. Mogolius Carus*, *Calpurnius Dobetianus* y *C. Iulius Caturonis*.



**Figura 96.** Recuento porcentual de los nombres de los dedicantes de ambos cultos según la procedencia de los componentes de los mismos.

Sin embargo y como venimos repitiendo a lo largo de nuestro trabajo, el hecho de que los individuos adopten el sistema onomástico latino no quiere decir que estas personas fueran romanos o itálicos de origen (Rojas Gutiérrez, 2016: 19), ni que tampoco se conviertan en ellos de forma automática por adoptarlo. Las causas de esta situación habría que buscarlas en el sesgo de la epigrafía pero también en el surgimiento de una nueva sociedad a raíz del contacto colonial con la potencia romana. Una sociedad en la que en algunas ocasiones se entremezclarían rasgos de la cultura local y de la itálica, y en otras, simplemente coexistirían. En el caso de la onomástica latina, ésta se va adoptando de forma paulatina por parte de la población ibérica, como muestran las inscripciones de estas divinidades, fechadas entre los siglos I-III d.C. en las que aún existen nombres locales. A través de esta onomástica latina, en ambos cultos

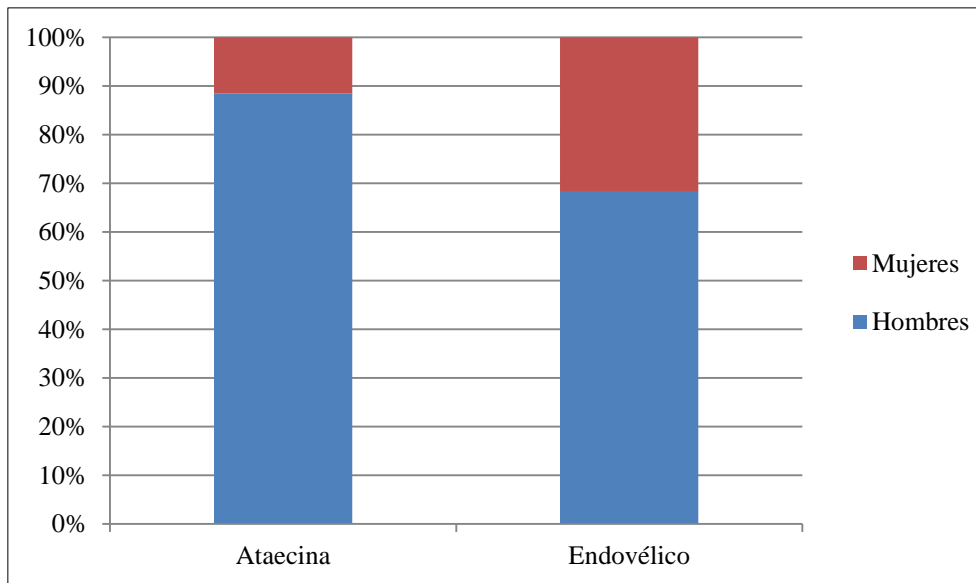
observamos cómo antiguos colonos itálicos o sus descendientes directos –como por ejemplo los individuos que portan los *nomina* *Anus*, *Axonius*, *Catullus*, *Cocceius*, *Iulianus*, *Romula* o *Victorina*- adoran a divinidades locales. Estos casos evidencian un proceso de adaptación e integración de las poblaciones extranjeras en la cultura local.

En los epígrafes se atestiguan también diversas condiciones jurídicas. La mayoría de los dedicantes de estos dioses son personas libres, registrándose tres esclavos en cada culto. En el de Endovéllico además contamos con un ciudadano romano y un liberto.

En cuanto a las profesiones documentadas, en ambos cultos hay fieles militares. De hecho, sólo hay otra profesión atestiguada y es entre los devotos de Endovéllico: la de *marmorarius*. Esta situación que se produce en estos dos cultos locales, en la que la mayor parte de los dedicantes que hacen constar su profesión son militares, es similar a la que tiene lugar entre los fieles de las divinidades romanas veneradas en Hispania (Vázquez Hoys, 1981: 174). La dedicación de este *marmorarius* es muy relevante debido a la escasez de menciones a este tipo de trabajadores en la Península Ibérica, en la que sólo se documentan cuatro, siendo la del fiel de Endovéllico una de ellas.

No obstante, ambos cultos difieren en un aspecto muy importante, y es el de la participación femenina atestiguada. En el culto de Ataecina, de 26 dedicantes en los que el sexo ha podido determinarse, 23 son hombres (88,46%) y tres son mujeres (11,53%) (Fig. 28), mientras que en el de Endovéllico, de 63, 43 son hombres (65,15%) y 20 son mujeres (30,30%) (Fig. 93). La diferencia en la participación femenina de un culto a otro es muy alta, casi un 20% de diferencia (Fig. 97). En la mayoría de cultos, tanto locales como grecorromanos, el grueso de los fieles son varones. En este sentido, los cultos de Endovéllico y Vaelico son una excepción, sobre todo en este último, donde el número de fieles femeninas es mayor que el de los masculinos. En el caso del culto de Endovéllico, esta alta participación femenina puede deberse a varios factores, como el cultural, ya que por la onomástica observamos que la mayoría de ellas son personas influenciadas por la cultura latina, o la vinculación de este culto con el ámbito privado o familiar, al que tradicionalmente tan ligada ha estado la mujer. Pero también a cuestiones económicas ya que nueve de estas mujeres ofrecen soportes cuyo valor sería alto o muy alto. Estas circunstancias podrían estar manifestando una mayor relevancia social y económica de las mujeres en el área de Alandroal y las zonas circundantes, de donde procederían la mayor parte de los dedicantes.





**Figura 97.** Recuento porcentual de los dedicantes de Ataecina y Endovélico según el sexo.

La iconografía es otro punto en el que divergen los cultos de Ataecina y Endovélico. De la diosa no contamos con ninguna representación relativamente fiable, ya que la supuesta Ataecina de Cástulo pertenece a un área geográfica muy alejada de la zona en la que se ha documentado el culto y carece además de una inscripción que permita una vinculación directa. Por el contrario, se conservan varias cabezas de mármol y otras esculturas de personajes que, por su desnudez, han sido considerados como imágenes de Endovélico. Las cabezas parecen hacer una clara referencia a la divinidad, siguiendo un canon muy similar e inspirado en los patrones clásicos.

Ambos cultos se documentan en zonas que fueron conquistadas hacia mediados del siglo II a.C., por lo que no deja de ser llamativo que hasta el siglo I d.C. no comiencen a aparecer testimonios de sus respectivas adoraciones. Resulta evidente que las poblaciones locales no se convirtieron en romanas de forma automática una vez conquistadas y que tampoco abandonaron sus antiguas prácticas rituales de la noche a la mañana. Pero también es obvio que la conquista y colonización hubo de influirles, pues ante una situación de este tipo ningún aspecto de la vida de las poblaciones sometidas queda inalterado, como también tuvo que afectar a las poblaciones itálicas que se asentaron en el solar peninsular, de las que tenemos constancia entre los fieles. El contacto entre ambos grupos de población hubo de ser tremendamente complejo. En él las poblaciones peninsulares habrían tenido un papel activo, ofreciendo una multitud de respuestas ante las influencias culturales de los conquistadores (Glinister, 2006: 24;

Alfayé Villa, 2013: 311). El resultado sería una sociedad híbrida pero no homogénea que cristalizaría en los inicios del Imperio, justamente coincidiendo con el período en el que el ritmo epigráfico es mayor y en el que se concentran la inmensa mayoría de las inscripciones latinas. Es en esta época cuando los cultos de divinidades locales como Ataecina y Endovélico comienzan a documentarse en el registro epigráfico, aunque su existencia se remonta a una época anterior a la conquista romana. Estos cultos no son meras pervivencias residuales, sino continuidades, que no son un espejo de lo que fueron antes de la llegada de Roma, sino una reelaboración, en la que participarían tanto las poblaciones autóctonas como las extranjeras.

**CAPÍTULO IV.**  
**LOS CULTOS LOCALES (II):**  
**OTRAS DIVINIDADES**



## IV. 1. INTRODUCCIÓN.

El presente capítulo, como el anterior, se centra en el estudio de divinidades de origen local que continúan siendo adoradas en la Antigüedad. Estas deidades son seis: Aerno, Erbina, Ilurbeda, Trebaruna, Verore y Vestio. Sus cultos se documentan también en el área occidental de la Península Ibérica, concretamente en la zona central y norte de la provincia de Lusitania y en el extremo noroccidental de la *Tarraconensis*, regiones consideradas tradicionalmente como “menos romanizadas” o de una “romanización tardía” en comparación con el área mediterránea.

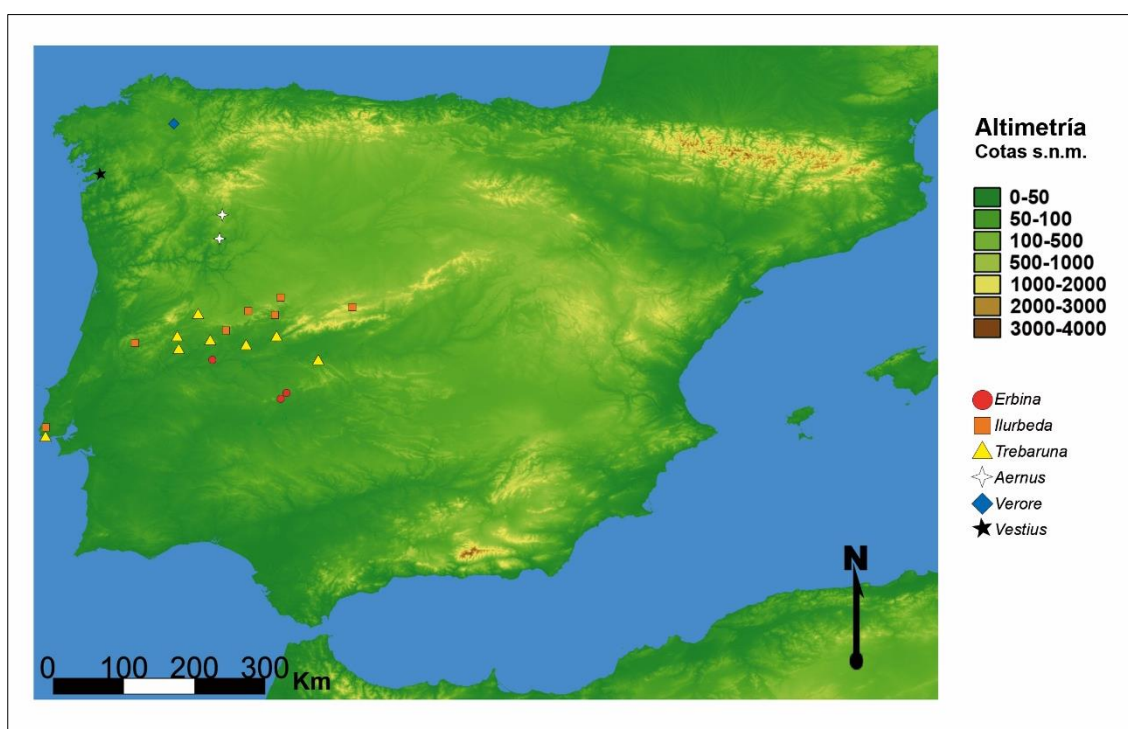
Al igual que sucede en los cultos de Ataecina y Endovélico, la cronología de las inscripciones en las que se menciona a estas divinidades abarca del siglo I al siglo III d.C. De nuevo aquí el ritmo epigráfico es clave para comprender la condensación de epígrafes en esta cronología, coincidiendo con el patrón general del Imperio. Pero también debemos tener en cuenta que la adopción de la epigrafía latina se produce en un contexto colonial que trajo consigo el surgimiento de una nueva sociedad. La zona centro de Lusitania fue conquistada por Roma a finales del siglo II a.C. y la norte a comienzos de la centuria siguiente, mientras que el extremo noroccidental de la *Tarraconensis* fue sometido a mediados de la misma, por lo que resulta interesante comprobar cómo las poblaciones locales de dichas zonas adoptaron el sistema epigráfico latino en un plazo de tiempo más breve que otras áreas peninsulares después de ser conquistadas, aunque no hay que perder de vista la importancia del ritmo epigráfico, el cual vive una auténtica eclosión a partir del principado de Augusto.

A la hora de ejecutar el análisis de estas divinidades comenzaremos, en primer lugar, por las deidades femeninas (Erbina, Ilurbeda y Trebaruna), para continuar con las masculinas (Aerno, Verore y Vestio). Las secciones en las que se analiza a cada divinidad de forma individual se adaptan a la información que puede extraerse del registro empírico del culto de cada una de ellas. Aunque todas estas secciones cuentan con apartados fundamentales, como son los dedicados a la distribución geográfica de los cultos, el registro empírico o los dedicantes, sólo algunas disponen de apartados enfocados al estudio de la iconografía, las fórmulas de denominación o la etimología de los teónimos. En ninguna se ha incluido un apartado específico sobre los especialistas de los cultos ni sobre los precedentes o las posibles relaciones con otras divinidades, ya que la información al respecto es parca, por lo que preferimos abordar estas cuestiones en el último apartado de cada sección destinado a la discusión de los datos. Por último, en el corolario, llevaremos a cabo un análisis comparativo entre estas divinidades.

## IV. 2. ERBINA.

### IV. 2. 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CULTO.

El culto de la diosa Erbina cuenta con cuatro epígrafes que se reparten por la zona central de la provincia de Lusitania (Fig. 98). Uno de ellos fue hallado en Ibahernando (Cáceres), donde también se constatan los cultos de otras divinidades tanto locales, como *Lacipaea*, como romanas, entre ellas Júpiter y quizá Marte y los Lares en una dedicación conjunta cuya interpretación ha planteado ciertas dudas (*HEp* 1, 1989: 166; Abascal Palazón, 1995: 80, nota 163). En este enclave además se descubrió una estela de guerrero reutilizada durante la Antigüedad como lápida funeraria que tendremos ocasión de analizar en el Capítulo V. Este lugar se ubica cerca del municipio de *Turgalium* (Trujillo, Cáceres) –a unos 16 km. aproximadamente- y también, aunque algo más alejado, de la colonia de *Norba Caesarina* (Cáceres) –a unos 48 km., por lo que podría pertenecer a los territorios de una de estas ciudades, sobre todo de la primera.



**Figura 98.** Núcleos de la Península Ibérica en los que se han documentado el culto de estas divinidades.

Otro de los epígrafes se encontró en Salvatierra de Santiago (Cáceres), lugar en el que aparecieron dos aras dedicadas a Ataecina y a otros dioses como Mercurio

*Colualis*, Júpiter o Victoria. Como tuvimos ocasión de comentar en el análisis del culto de Ataecina, esta localidad podría pertenecer al municipio de *Turgalium* en el que se documentan cultos de divinidades foráneas, como Bellona, Júpiter, Liber, Libera y Marte, y locales, como Nabia y Neto.

Las dos inscripciones restantes aparecieron en Segura, una freguesia del concelho de Idanha-a-Nova (Castelo Branco), en el que también se ubica la freguesia de Idanha-a-Velha, en la cual se localiza la *civitas Igaeditanorum* que llegó a ser municipio en época flavia (69-96 d.C.) y con la que la divinidad estaría ligada a través de un epíteto. En Idanha-a-Velha se ha documentado también el culto de Bandua así como el de algunas divinidades grecorromanas como Marte, Júpiter, Sol o Victoria.

La totalidad de estos cuatro monumentos en los que están inscritos los epígrafes se encontraron reutilizados en construcciones posteriores. El caso más significativo lo constituyen los dos ejemplares de Segura, que fueron descubiertos en el subsuelo de la capilla de Santa Marinha a raíz de unas obras de restauración del edificio en 1983 junto a otra ara anepígrafa (García Fernández-Albalát, 1993-1994: 385-386). La situación de estas aras recuerda al caso de los últimos exvotos de Endovélico hallados bajo el pavimento de la ermita de São Miguel da Mota (Fig. 44)<sup>121</sup>. El hecho de que sean dos piezas y el contexto en el que fueron encontradas, que parece corresponderse con depósito intencional, nos lleva a plantear la posibilidad de que en la Antigüedad hubiese existido en el mismo lugar o en sus cercanías un templo o témenos dedicado a la diosa. El territorio del concelho de Idanha-a-Nova contaba ya en la Prehistoria Reciente con una importante carga simbólica, como ocurría en Alandroal, pues en él se han documentado numerosos monumentos megalíticos, entre ellos el menhir de Cegonhas y un conjunto de casi 70 dólmenes (Batista, 1983: 94; Cardoso *et al.* 1995).

#### **IV. 2. 2. EL REGISTRO EMPÍRICO.**

Como acabamos de comentar, el culto de Erbina se documenta a través de cuatro inscripciones. La tipología de tres de los soportes sobre los que están grabados estos epígrafes se corresponde con aras<sup>122</sup>. La inscripción restante está escrita en un soporte

---

<sup>121</sup> Inscripciones nº 4, nº 5 y nº 6 del Anexo B. 1; esculturas 1, nº 4, nº 7, nº 20, nº 21 y nº 28 del Anexo B. 2.

<sup>122</sup> Inscripciones nº 2, nº 3 y nº 4 del Anexo C.

que parece haber sido una placa<sup>123</sup>. Tanto la placa como el ara de Salvatierra de Santiago están fabricadas en granito, mientras que las dos aras de Segura<sup>124</sup> están hechas de caliza y poseen además una altura similar, 97 y 94,5 cm., respectivamente. Solamente disponemos de la imagen de uno de estos soportes, concretamente del ara de Salvatierra de Santiago, que es un ejemplar tosco, con una grafía descuidada y cuyos únicos elementos decorativos son unas sencillas molduras (Fig. 99). Valorar el conjunto es difícil, ya que del resto no podemos realizar una descripción, aunque si tenemos en cuenta los materiales sobre los que están labrados los epígrafes podemos deducir que su coste no hubo de ser elevado.



**Figura 99.** Ara de C. *Sempronius Avitus* procedente de Salvatierra de Santiago (Cáceres). Fuente: Eda-bea.es, 2016.

#### **IV. 2. 3. LA ETIMOLOGÍA DE ERBINA Y LAS FÓRMULAS DE DENOMINACIÓN.**

El teónimo de Erbina cuenta con tres variantes (Tab. 9). En lo que respecta a la etimología, según B. García Fernández-Albalát, la raíz del teónimo sería *\*rdw-* presente tanto en latín (*ardûus*, -a, -um, “lugar elevado, altura”) como en celta (*arduos*, -a, -on,

<sup>123</sup> Inscripción nº 1.

<sup>124</sup> Inscripciones nº 3 y nº 4.



“lugar elevado”), y estaría en el epíteto *Arduina*, es decir, “la alta”, la diosa epónima de las Ardenas, que acompañaría a *Brigit*, diosa céltica de las Galias, la cual repetiría su epíteto en la Península Ibérica “en sentido mayestático” (García Fernández-Albalát, 1993-1994: 389-392).

Nº	Denominación
1	<i>Aervi</i>
2	<i>Aerbin(ae)</i>
3	<i>Erbine Iaedi Cantibidone</i>
4	<i>Erbine Iaidi Cantibidone</i>

**Tabla 9.** Variantes del teónimo Erbina y de los epítetos que lo acompañan.

En cuanto a las fórmulas de denominación, el teónimo aparece acompañado de dos epítetos en las inscripciones de Segura: *Iaedi Cantibidone* (Tab. 9). El primero de ellos podría estar en relación con la *civitas Igaeditanorum* a la que haría referencia y de la que Segura se encuentra muy próxima. El apelativo habría evolucionado de *Igaeda* a *Iaeda*, con una caída de la *g*, común en la lengua celta (García Fernández-Albalát, 1993-1994: 393). El epíteto que alude a la *civitas Igaeditanorum* podemos encontrarlo también dando nombre al dios *Igaedus*, en un epígrafe hallado en Idanha-a-Nova, y acompañando a la diosa *Munis* o *Munidis*, denominándola *Igaed(-itana o -itanorum)*, en una inscripción de Monsanto (Idanha-a-Nova). Pero el teónimo de esta última divinidad aparece además junto al segundo epíteto relacionado con Erbina (*Cantibidone*) en un epígrafe rupestre en lusitano con caracteres latinos encontrado en Arronches (Portalegre), similar al del Cabeço das Fráguas (Pousafoles do Bispo, Sabugal, Guarda) en el que se hace mención a Trebaruna, el cual analizaremos en el presente capítulo. Respecto al significado de este apelativo, teniendo en cuenta que el gentilicio *cantibedoni(n)si* se encuentra documentado en una inscripción de Niebla (Huelva) (*CIL II*, 4963), se ha barajado una hipótesis según la cual el epíteto estaría compuesto por dos elementos, Canti-Bidoniense, teniendo el primero el significado de “límite, borde” en lengua celta, mientras que el segundo haría referencia a un pueblo, por lo que el significado del conjunto sería “la que está en el borde de los Bidones o Bidonienses” (García Fernández-Albalát, 1993-1994: 395-396).

#### IV. 2. 4. LOS DEDICANTES.

Al igual que en el análisis de los cultos de Ataecina y Endovélico, resulta fundamental elaborar un apartado enfocado en el estudio de los devotos de las divinidades objeto de estudio del presente capítulo, con la intención de comprender mejor la sociedad en la que se desarrollaron, aunque la información que tenemos al respecto, principalmente la aportada por la epigrafía, sea escasa y sesgada, pero no menos valiosa por ello.

En el caso de la diosa Erbina disponemos de cuatro inscripciones votivas y en sólo tres de ellas se conoce el nombre del dedicante (Tab. 10). De estos tres individuos, uno porta *tria nomina* y dos *nomen unicum*. En cuanto al sexo de los mismos, todos son hombres.

Nº	Praenomen	Nomen	Filiación/ C.Jurídica	Cognomen/ N. Unicum
2	C(aius)	Sempronius		Avitus
3			Allucqui f(ilius)	Andercius
4			Pisiri	Capiio

**Tabla 10.** Onomástica de los dedicantes de Erbina.

El primero de ellos, *C. Sempronius Avitus*, cuyo epígrafe fue encontrado en Salvatierra de Santiago, cuenta con una nomenclatura típicamente latina, aunque, como venimos recordando a lo largo de nuestro trabajo, no quiere decir que el individuo lo fuese en origen. Los tres elementos que la componen se encuentran entre los más frecuentes de la Península Ibérica.

Los otros dos individuos portan *nomen unicum*. El de uno de ellos es latino, *Capiio*, que procedería de *Caepio*, aunque al aportar su filiación podemos observar cómo el de su padre es local. En este mismo horizonte onomástico se encuadra el del otro fiel, *Andercius* y el de su progenitor. Ambos personajes muestran además su condición peregrina a través de la filiación en genitivo y con la *f* de *filius*.

En la epigrafía del *conventus Emeritensis* predominan los individuos con *duo* o *tria nomina* (Barberarena Núñez, 2005:710), y es precisamente en este *conventus* donde se localiza Salvatierra de Santiago, lugar en el que se descubrió la inscripción de *C. Sempronius Avitus*. Sin embargo, en la zona central y norte de Lusitania es donde se documentan la mayor parte de los nombres locales conocidos en toda la provincia

(Gorrochategui Churruca y Vallejo Ruiz, 2003: 360). Es en esta área donde se encontraron las dos inscripciones dedicadas por *Capiio* y *Andercius*. Aunque disponemos únicamente de la onomástica de tres fieles la información que aporta es muy valiosa, pues a través de ella podemos observar los distintos grados en el proceso de adopción de la nomenclatura romana. En primer lugar, tenemos a un individuo que cuenta con un *nomen unicum* completamente local al igual que el de su padre. El segundo sujeto, tiene también un solo nombre pero es ya latino, aunque el de su progenitor es local, mientras que el último ostenta un sistema onomástico plenamente latino. En esta situación hubo de influir sin duda el lugar de hallazgo de sus respectivos exvotos, ya que la dedicación de *C. Sempronius Avitus* fue encontrada en Salvatierra de Santiago, perteneciente al *conventus Emeritensis* en el que la onomástica predominante es la latina, área que fue conquistada con anterioridad a la de Segura, donde se encontraron las inscripciones de los otros dos individuos. Pero también tuvo que ser importante la cronología de los epígrafes, la cual no se puede precisar con exactitud, aunque también es posible que fuesen coetáneos.

#### IV. 2. 5. DISCUSIÓN.

Mediante el análisis del registro empírico del culto de Erbina hemos podido comprobar una serie de elementos muy importantes del mismo. Uno de estos ellos es su carácter de diosa tutelar de los *igaeditani* junto a *Munis/Munidis* y el dios *Igaedus*, aunque también ha sido definida como diosa de carácter regional debido a que sus epígrafes han sido hallados en más de un enclave (Olivares Pedreño, 2002: 31). El culto de Erbina pudo haber surgido en la *civitas Igaeditanorum*, lugar que se ubica en un entorno de una enorme carga simbólica desde la Prehistoria Reciente. Desde este enclave pudo haberse extendido a los otros en los que se ha documentado. Tanto en Ibahernando como en Salvatierra de Santiago hay constancia empírica de otras continuidades religiosas locales, como los cultos de divinidades (*Ataecina* y *Lacipaea*) o la reutilización de estatuaria (estela de guerrero de Ibahernando).

A través de la etimología del teónimo esta divinidad ha sido relacionada con la diosa gala *Brigit*, aunque, como ya hemos tenido ocasión de comentar, en lo que respecta a las conclusiones que de la etimología puedan extraerse hay que mantener siempre la máxima cautela.

Otra de las cuestiones que hemos podido comprobar a través del análisis del registro empírico es la adopción en el culto de elementos propios de la cultura latina, como la epigrafía, la tipología de los soportes de las inscripciones o las fórmulas votivas. Aquí de nuevo sería fundamental la ubicación de los enclaves en los que se ha documentado el culto, pues Ibahernando y Salvatierra de Santiago podrían haber formado parte de los territorios de *Turgalium* o *Norba Caesarina*, mientras que Segura podría haber pertenecido a los de la *civitas Igaeditanorum*. Como comentamos en el apartado anterior, la localización es también clave para entender la onomástica de los dedicantes, en la que hay casi a partes iguales tanto elementos latinos como locales. En cuanto al estatus socioeconómico de estos individuos, al igual que en el caso de los fieles de Ataecina y Endovélico, pudo estar relacionado con el coste de los soportes epigráficos. Sin embargo, es difícil tratar de determinarlo a partir del registro empírico, ya que sólo contamos con la descripción de una pieza, el ara de *C. Sempronius Avitus* (Fig. 99), la cual, por las características que presenta, no parece que hubiera tenido un coste elevado. A pesar de que no podemos realizar una descripción del resto de soportes, al estar tallados en granito su coste tampoco debió ser alto. A partir de estos datos podríamos deducir que los dedicantes de Erbina serían personas de un nivel socioeconómico medio-bajo.

### **IV. 3. ILURBEDA.**

#### **IV. 3. 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CULTO.**

Los nueve epígrafes relacionados con el culto de Ilurbeda fueron descubiertos en los sectores norte y oeste de la provincia de Lusitania. Dos de ellos se localizaron en Narros del Puerto (Ávila), uno en San Martín de Trevejo (Cáceres), uno en La Alberca (Salamanca), uno en Segoyuela de los Cornejos (Salamanca), uno en Zamarra (Salamanca), dos en Alvares (Góis, Coímbra), y el último en Terrugem (Sintra, Lisboa) (Fig. 98). Este último lugar se encuentra próximo al municipio de *Felicitas Iulia* (Lisboa) (28 km. aproximadamente), a cuyo territorio podría pertenecer. La freguesia de Alvares podría haber formado parte del municipio de *Conimbriga*, aunque se encuentran más alejados entre sí que los enclaves anteriores. Por otra parte, en algunos de los núcleos en los que se adoraba a Ilurbeda se ha atestiguado el culto de otras divinidades. Estos serían Narros del Puerto (Ávila), que cuenta con inscripciones a los Lares y a

Júpiter, San Martín de Trevejo (Cáceres), en el que se documenta el culto de la diosa local Toga, y Zamarra (Salamanca), en el que apareció una dedicación a Victoria. Como acabamos de comentar, Terrugem pudo haber pertenecido a *Felicitas Iulia*, y en esta ciudad se ha documentado el culto de Apolo, Esculapio, *Liber Pater* y Mercurio. En el municipio de *Conimbriga*, del que pudo formar parte Alvares, se han encontrado dedicaciones a Apolo, Fortuna, Júpiter, los Lares, Marte y Minerva.

La mayor parte de los soportes sobre los que están grabadas las inscripciones relacionadas con Ilurbeda fueron encontrados reutilizados. Los ejemplares de Narros del Puerto<sup>125</sup> se descubrieron en la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción en el año 2000 a consecuencia de unas obras de restauración del inmueble en las que también se ejecutó una excavación arqueológica. A raíz de esta intervención salió a la luz un conjunto de nueve aras: las dos dedicadas a Ilurbeda, una a los Lares, una a Júpiter, una sin teónimo y cuatro anepígrafas. Una de las aras de Ilurbeda está dedicada de forma conjunta a esta diosa y a los Lares Viales<sup>126</sup>. La aparición aquí de dos ofrendas a los Lares no es de extrañar debido a que dichas divinidades se encuentran relacionadas con los caminos, los viajeros y las encrucijadas (Armada Pita y Martín Seijo, 2005: 134), y este enclave se ubica en una elevación -a cuyo pie discurre el río Aulaque- que domina el acceso al paso septentrional de la Sierra de Gredos, el denominado Puerto de Menga, y que se encuadra en el sector norte de la vía del Puerto del Pico (Hernando Sobrino y Gamallo Barranco, 2004; Hernando Sobrino, 2005: 160). Esta situación recuerda a la de Santa Lucía del Trampal, lugar cercano a la Vía de la Plata, donde además del culto de Ataecina se han documentado los cultos de Júpiter y los Lares, como ya comentamos en el Capítulo III.

Algunos de los monumentos se encontraron exentos, como en el que está grabada la inscripción nº 1, y otros empotrados en los muros de la iglesia, como el que tiene la inscripción nº 2. El hallazgo del conjunto votivo en este lugar ha llevado a defender la existencia de un santuario durante la Antigüedad en el lugar (Hernando Sobrino y Gamallo Barranco, 2004). No obstante, la fecha de construcción del edificio de culto cristiano se ha fijado en el siglo XII d.C., encuadrándose en el estilo mudéjar (Hernando Sobrino y Gamallo Barranco, 2004), por lo que no parece que hubiera una continuidad inmediata, aunque la sacralidad del enclave, en una encrucijada de caminos, queda patente a lo largo del tiempo, al igual que la de El Trampal.

---

<sup>125</sup> Inscripciones nº 1 y nº 2 del Anexo D.

<sup>126</sup> Inscripción nº 2.

Los soportes de La Alberca y Segoyuela de los Cornejos<sup>127</sup> también fueron reutilizados en edificios cristianos. El primero de ellos procede del monasterio de Gracia (San Martín del Castañar, Salamanca) desde donde se trasportó hasta la iglesia parroquial de La Alberca en la que se encuentra reutilizada como pila de agua bendita. El otro soporte está empotrado en la escalinata de acceso a la iglesia parroquial de la localidad. Por su parte, el monumento de San Martín de Trevejo<sup>128</sup> fue reutilizado en el muro de la bodega de una vivienda particular.

Un caso muy particular lo constituyen los dos monumentos de Alvares, ya que se encontraron al vaciarse los pozos de una mina de oro del lugar denominado “Covas dos Ladrões”, en el Alto das Cabeçadas, ubicado en la Sierra da Lousã. Precisamente, en su cima confluyen dos vías romanas que comunicaban Mérida con Coímbra, y Tomar con Viseu (Hernando Sobrino, 2005: 162).

Todos los enclaves en los que se han hallado ofrendas a Ilurbeda se localizan en regiones montañosas. Esta particularidad junto al hecho de que en algunos de ellos, como Alvares o Narros del Puerto, se encuentren en lugares próximos a vías de comunicación, constituyen los pilares de la hipótesis defendida por M<sup>a</sup> Rosario Hernando Sobrino, quien plantea que Ilurbeda fuese una deidad vinculada con la montaña y con los pasos y caminos relacionados con este accidente geográfico, actuando como una divinidad protectora de los mismos (Hernando Sobrino, 2005: 162-164). Para afianzar tal afirmación, dicha investigadora toma como referencia la lingüística, adjudicándole al segundo elemento del teónimo una relación con los caminos, en comparación con determinados topónimos, teónimos o epítetos que suelen acompañarlos, cuyos lugares de aparición estarían también vinculados con las vías de paso y que compartirían ese segundo elemento como base: *-bedal*, *-peda* (Hernando Sobrino, 2005: 163).

A partir de los datos disponibles resulta también complicado intentar dilucidar cuál fue el lugar de origen del culto de la diosa. Parece posible que éste se correspondiera con el núcleo abulense o con el salmantino, desde donde habría sido llevado hasta la región minera de Góis por emigrantes que fueran a trabajar en las minas, por lo que Ilurbeda ha sido considerada una divinidad de origen vetón (Olivares Pedreño, 2002: 50; Hernando Sobrino, 2005: 157-158), aunque debemos recordar que se ha barajado la posibilidad de que procediera de la Carpetania, debido al parecido

---

<sup>127</sup> Inscripciones nº 4 y nº 5.

<sup>128</sup> Inscripción nº 3.

lingüístico del teónimo con el nombre de una ciudad de la región (Cardim Ribeiro, 2002b).

#### **IV. 3. 2. EL REGISTRO EMPÍRICO.**

El culto de la diosa Ilurbeda se documenta a través de nueve epígrafes grabados sobre aras que siguen por lo general los patrones estilísticos romanos. Cuatro de ellas están hechas de granito<sup>129</sup>, una de mármol<sup>130</sup> y otra de arenisca<sup>131</sup>. Las tres restantes fueron talladas sobre piedra pero se desconoce el tipo<sup>132</sup>. Los ejemplares de mayor tamaño son los de San Martín de Trevejo (Fig. 100), La Alberca (Fig. 101) y Segoyuela de los Cornejos (Fig. 102)<sup>133</sup> que están en torno a los 80-90 cm. de altura. Una de las aras de Narros del Puerto (Fig. 103) y las dos de Alvares<sup>134</sup> son las de menor tamaño, cuyas dimensiones oscilan entre los 32 y los 24 cm. de altura. Las que presentan una mejor factura son una de las de Narros del Puerto, la de Segoyuela de los Cornejos y una de las de Alvares<sup>135</sup>. Determinar el coste de estos soportes resulta complicado. El ejemplar de Segoyuela de los Cornejos sería el que hubo de tener un coste más elevado, ya que aparte de ser el único que está hecho en mármol está entre los que tienen mayores dimensiones y mejor factura, a pesar de que no se encuentra completo debido a su reutilización. El ara de San Martín de Trevejo también de hubo tener un coste importante, pues, aunque está tallada en granito, tiene una buena factura y es la que mayores dimensiones tiene. El resto de las aras, bien por la materia prima con la que están fabricadas, bien por las dimensiones -menores con respecto a las demás- o por la tosca factura que presentan, debieron tener un coste medio-bajo.

---

<sup>129</sup> Inscripciones nº 1, nº 2, nº 3 y nº 4.

<sup>130</sup> Inscripción nº 5.

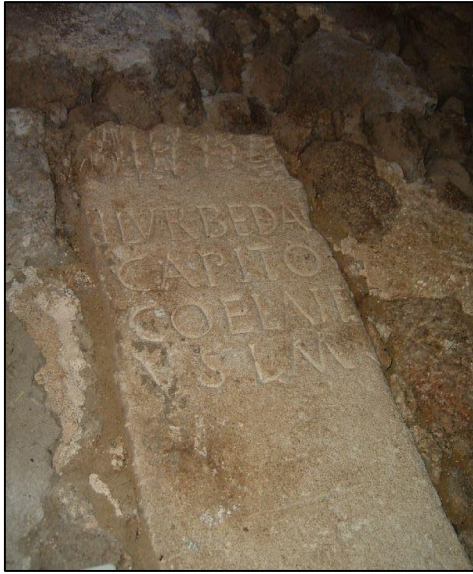
<sup>131</sup> Inscripción nº 6.

<sup>132</sup> Inscripciones nº 7, nº 8 y nº 9.

<sup>133</sup> Inscripciones nº 3, nº 4 y nº 5, respectivamente.

<sup>134</sup> Inscripciones nº 1, nº 7 y nº 8, respectivamente.

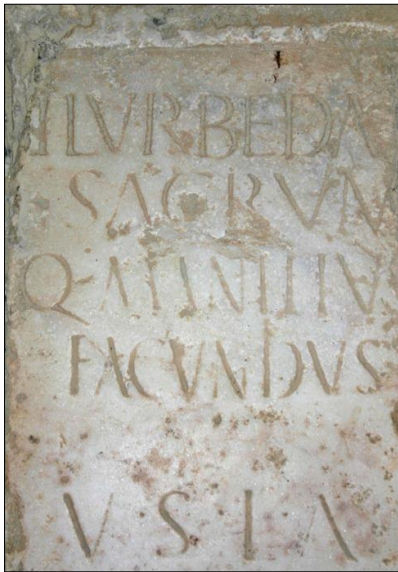
<sup>135</sup> Inscripciones nº 1, nº 5 y nº 8, respectivamente.



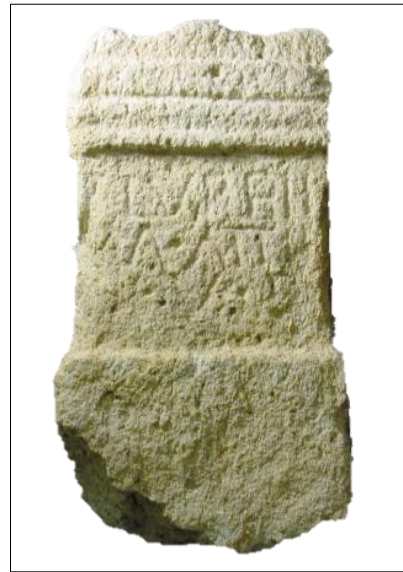
**Figura 100.** Ara de *Capito* procedente de San Martín de Trevejo (Cáceres). Fuente: Eda-bea.es, 2016.



**Figura 101.** Ara de *Albinus* procedente de La Alberca (Salamanca). Fuente: Eda-bea.es, 2016.



**Figura 102.** Ara de *Q. Manilius Facundus* procedente de Segoyuela de los Cornejos (Salamanca). Fuente: Eda-bea.es, 2016.



**Figura 103.** Ara procedente de Narros del Puerto (Ávila). Museo de Ávila. Fuente: Eda-bea.es, 2016.



### IV. 3. 3. LA ETIMOLOGÍA DE ILURBEDA.

La etimología del teónimo Ilurbeda es muy discutida. Una de las principales líneas de investigación le otorga un origen ibérico. Dentro de esta tendencia se encuentran O. Ferreira y J. Cardim Ribeiro. Para el primero de estos autores, la raíz *i-*, *ili-*, *ilur-* es frecuente en la formación de la onomástica ibérica (Ferreira, 1952: 194-195). Por su parte, J. Cardim Ribeiro relaciona el teónimo con la ciudad carpetana de *Ilourbida* (Ιλούρβιδα), mencionada por Ptolomeo (II, 6, 56), situación que le lleva a plantear la posibilidad de que la divinidad fuese una especie de genio tutelar epónimo de dicha ciudad, cuyos fieles habrían llevado consigo su culto hasta las regiones en las que éste se ha documentado y a las que habrían emigrado (Cardim Ribeiro, 2002b: 367). Sin embargo, para B. M<sup>a</sup> Prósper Pérez Ilurbeda no se encuentra ligada a ningún núcleo urbano sino más bien con las explotaciones mineras, presentes tanto en Alvares como en la zona de La Alberca y Segoyuela, opinión que comparte con M. Salinas de Frías (Salinas de Frías, 2010: 49; Prósper Pérez, 2010-2011: 55). Además, según esta autora, el teónimo se remonta al compuesto celta *\*Iluro-bedā*, en el cual el primer elemento haría referencia a un mineral, concretamente al oro, y el segundo significaría “mina o cantera” (Prósper Pérez, 2010-2011: 57-69).

### IV. 3. 4. LOS DEDICANTES.

Aunque Ilurbeda es la divinidad objeto de estudio del presente capítulo que cuenta con más epígrafes, la caracterización de sus dedicantes no varía sustancialmente con respecto a los de Erbina. De los nueve epígrafes en los que se menciona el teónimo, en ocho de ellos se conoce el nombre del fiel (Tab. 11). De estos ocho, dos portan *tria nomina* y seis *nomen unicum*. En cuanto al sexo, seis son hombres, sin poderse determinar el los otros dos restantes (*Att-* y *Rebu-*) al faltar la terminación de los mismos.

El *cognomen Paternus*, de uno de los individuos que portan *tria nomina*, se encuentra en el n° 23 de los más los más frecuentes de Lusitania. De los que llevan *nomen unicum* tan sólo uno emplea un nombre local, *Rebu-*, que se corresponderá con *Reburrus* o alguno de sus derivados, los cuales conocen una gran expansión por las regiones lusitana, galaica y astur, especialmente en las dos últimas, situándose en el n° 18 de los *cognomina* de origen peninsular y en el n° 3 de los nombres utilizados por

población local como nombre único (Vallejo Ruiz, 2005: 388). Este personaje incluye además en su nomenclatura su pertenencia a una unidad suprafamiliar, la de los bedácicos. El caso de *Att-* no puede adscribirse con seguridad ni al horizonte onomástico latino ni al local, debido a que en ambos existen nombres con la misma raíz. El resto de nombres únicos son latinos, como *Albinus* que ocupa el puesto nº 15 de frecuencia en Lusitania, aunque los nombres de los padres de dos de ellos, concretamente los de *Albinus* y *Capito*, son locales. Estos dos individuos muestran su condición peregrina a través de su filiación, con el nombre del padre en genitivo y la *f*, al igual que *Avitianus*, a pesar de que su nombre y el de su progenitor sean latinos.

Nº	Praenomen	Nomen	Filiación/ C.Jurídica	Cognomen/ N. Unicum
1				<i>Att[---]</i>
2			<i>Bedac(ium)</i>	<i>Rebu[rrus]</i>
3			<i>Coelai f(ilius)</i>	<i>Capito</i>
4			<i>[C/i?]li f(ilius)</i>	<i>Albinus</i>
5	<i>Q(uintus)</i>	<i>Manilius</i>		<i>Facundus</i>
6				<i>Quadratus</i>
7			<i>[A]vi[ti] f(ilius)</i>	<i>Avi[tia]nus</i>
8	<i>G(aius)</i>	<i>V(---)</i>		<i>Paternus</i>

**Tabla 11.** Onomástica de los dedicantes de Ilurbeda.

De nuevo en esta sección constatamos la conformación de una nueva sociedad a través de la onomástica de los devotos, en este caso de la diosa Ilurbeda. Debemos recordar nuevamente que la zona central y septentrional de Lusitania es la más rica en onomástica local, entre los ríos Duero y Guadiana, abarcando las actuales provincias de Cáceres, área occidental de Salamanca y los distritos de Viseu, Guarda y Castelo Branco (Gorrochategui Churruca y Vallejo Ruiz, 2003: 360), precisamente algunas de las regiones en las que se encuentra documentado el culto de esta diosa. Entre sus fieles podemos observar cómo predomina la nomenclatura latina, si bien es una afirmación matizable. Sólo dos emplean *tria nomina*, mientras que uno posee un nombre claramente local. En una situación intermedia se encuentran otros dos más, cuyos nombres son latinos pero los de sus progenitores son locales. Esta es una pequeña muestra que ayuda a comprender el surgimiento de nueva sociedad tras la conquista y colonización romana, donde en muchas ocasiones se mezclan elementos de los pueblos

itálicos con los propios de las poblaciones locales, y otras veces coexisten, aunque en el caso de la onomástica, la latina acabará predominando, al menos en el registro epigráfico.

#### **IV. 3. 5. DISCUSIÓN.**

Una de las principales cuestiones que hemos podido comprobar mediante el análisis del registro empírico es la naturaleza de Ilurbeda. Esta diosa ha sido considerada bien como un genio tutelar epónimo de una población (Cardim Ribeiro, 2002b: 367), bien como una deidad protectora de viajeros y ganado (Hernando Sobrino, 2005: 164), o bien como una divinidad relacionada con las explotaciones mineras (Prósper Pérez, 2010-2011: 62). Si atendemos a que todos sus epígrafes fueron encontrados en contexto montañoso y que algunos, como los de Alvares y Narros del Puerto, aparecieron además junto a vías de comunicación, podemos tratar de aunar elementos de las dos últimas hipótesis y considerar a Ilurbeda como una divinidad relacionada con la montaña y con las actividades que en ella se llevaban a cabo, ya fueran el tránsito de personas y animales o la explotación minera. En la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción de Narros del Puerto se descubrió un conjunto de nueve aras votivas de la Antigüedad. En una de ellas había grabado un epígrafe en el que se mencionaba a Ilurbeda y en otra una inscripción a los Lares Viales, mientras que en un tercer soporte había una dedicación conjunta a estas divinidades, por lo que podrían haber compartido planos análogos. El noroeste de la Península Ibérica es la región del Imperio con mayor concentración de dedicaciones a los Lares Viales, lo que ha llevado a suponer que estas divinidades se hubiesen asimilado a otras locales (Portela Filgueiras, 1984; Armada Pita y Martín Seijo, 2005: 134), una de las cuales podría haber sido Ilurbeda. Estas deidades suelen asociarse con las vías de paso, los viajeros y las encrucijadas (Armada Pita y Martín Seijo, 2005: 134), por lo que sus dedicaciones solían depositarse junto a los caminos. Es posible que durante la Antigüedad los caminos hubiesen constituido espacios sagrados o que los hubieran articulado. Esta situación se remontaría a la Prehistoria Reciente, pues son numerosos los megalitos, como dólmenes, menhires o estelas de guerrero, que se sitúan también junto a estas vías de paso (García Sanjuán *et al.*, 2006; Fábrega Álvarez *et al.*, 2011: 320-327; Murrieta Flores, 2012). Todos estos elementos ponen de relieve la relevancia simbólica del

enclave abulense en relación con las vías de comunicación. En él, los viajeros demandarían a las divinidades protectoras de los caminos, en este caso los Lares Viales, Ilurbeda e incluso Júpiter –al que se menciona en otra de las inscripciones encontradas en la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción, el buen desarrollo de su trayecto, o bien les agradecerían el buen fin del mismo. La sacralidad de este lugar se prolongó más allá de la Antigüedad, ya que durante la Edad Media se levantó la iglesia en la que se documentaron las nueve aras.

El culto de la diosa Ilurbeda se documenta en siete enclaves distintos del occidente ibérico (Fig. 98). No obstante, resulta complicado intentar dilucidar cuál fue el lugar de origen del culto a partir de la información disponible. Como ya comentamos en la sección dedicada a la distribución geográfica del culto, es posible que éste hubiese surgido en las actuales provincias de Ávila y Salamanca, desde donde pudo haber sido llevado a la región minera de Góis por individuos que fueran a trabajar en las minas (Olivares Pedreño, 2002: 50; Hernando Sobrino, 2005: 157-158).

A diferencia de gran parte de los lugares en los que se han documentado los cultos que hemos analizado con anterioridad, la mayoría de los enclaves en los que se registra el culto de Ilurbeda no se encuentran próximos a entidades urbanas como colonias o municipios, a excepción de Alvares y Terrugem. A pesar de ello, el culto adopta elementos de la cultura latina como la epigrafía, la tipología de los soportes en los que están grabadas las inscripciones o las fórmulas votivas. Esta situación de lejanía con respecto a entidades de cierta categoría podría estar relacionada con la existencia de varios elementos locales en la onomástica de los fieles de Ilurbeda, si bien en ella predomina la onomástica latina. En lo que respecta al estatus socioeconómico de los fieles, si atendemos a las características que presentan los soportes de las inscripciones podemos deducir que en general estas personas tendrían un nivel medio. Los dos individuos que podrían gozar de una mejor posición serían *Capito* (Fig. 100)<sup>136</sup> y *Q. Manilius Facundus* (Fig. 102)<sup>137</sup>, que son quienes ofrecen los soportes más caros.

---

<sup>136</sup> Inscripción nº 3.

<sup>137</sup> Inscripción nº 5.

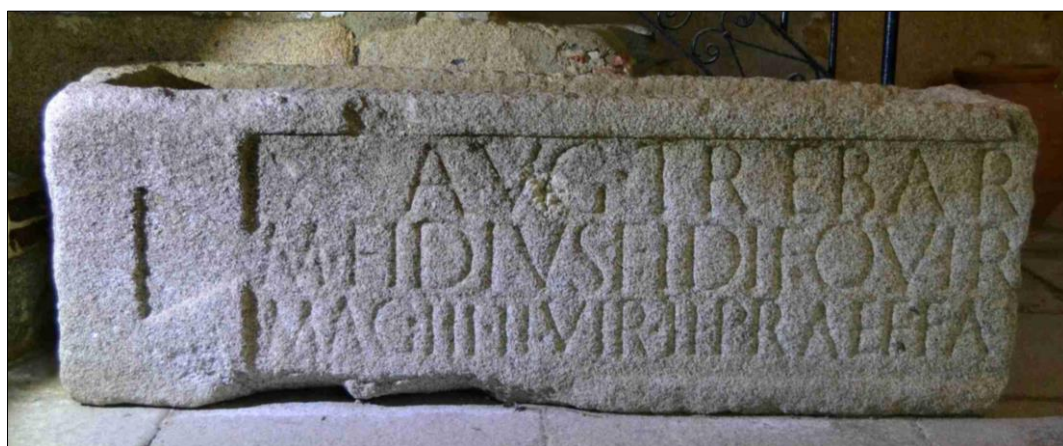
## IV. 4. TREBARUNA.

### IV. 4. 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CULTO.

Los ocho epígrafes que atestiguan el culto de la diosa Trebaruna se distribuyen por el norte de la provincia de Cáceres (Bohonal de Ibor, *Capera* y Coria) y los distritos de Castelo Branco (Fundão, Lardosa y Penha Garcia), Guarda (Pousafoles do Bispo) y Lisboa (São Domingos de Rana) (Fig. 98). Estas zonas pertenecieron en su día al sector oriental de la provincia romana de Lusitania. Parte de las inscripciones han sido descubiertas en núcleos urbanos de cierta categoría, en los que la cultura latina está muy presente, o bien en sus proximidades. Este sería el caso de los municipios de *Capera* (Cáparra, entre Guijo de Granadilla y Oliva de Plasencia, Cáceres) y *Caurium* (Coria, Cáceres). En el primero se ha documentado uno de los verracos reutilizados durante la Antigüedad que analizaremos en el Capítulo V y también han aparecido inscripciones en honor a unos *Diis Arbariensibus*, Cibeles, Júpiter y Sol Invicto. En *Caurium* se han encontrado epígrafes en los que se mencionan las divinidades locales *Arentius* y *Arentia* y la deidad foránea *Salus*. La localidad de Bohonal de Ibor se encuentra junto al municipio de *Augustobriga* (Talavera la Vieja, Cáceres), donde están presentes los cultos de Bellona, Júpiter y Victoria. São Domingos de Rana (Cascais, Lisboa), se encuentra a unos 20 km. aproximadamente del municipio de *Felicitas Iulia*, por lo que podría formar parte de su territorio. En este municipio se han documentado los cultos de Apolo, Esculapio, *Liber Pater* y Mercurio. Las freguesias de Lardosa y Penha Garcia se encuentran próximas a la *civitas Igaeditanorum*, aproximadamente a 36 y 16 km., respectivamente. En Lardosa el otro culto del que tenemos constancia es el de Victoria, pero si tenemos en cuenta otras freguesias próximas, también pertenecientes al concelho de Idanha-a-Nova, el panorama cambia. Así podemos documentar hasta seis deidades locales (*Aetius*, *Arentia*, *Arentius*, *Bandua Arbariaico*, *Erbina* y *Quangeius*) y tres romanas (Apolo, Marte y Júpiter). Si seguimos las tesis de J. Leite de Vasconcelos, es posible que la inscripción de Fundão (Castelo Branco) proceda de Idanha-a-Velha (Vasconcelos, 1895b: 225), en la que se ubica la antigua *civitas Igaeditanorum*. El caso de Pousafoles do Bispo (Sabugal, Guarda) es particular, pues en este lugar sólo se documentan divinidades locales. La mayoría de ellas aparecen en la misma inscripción rupestre en lusitano pero con caracteres latinos en la que se nombra a Trebaruna. Éstas son: *Reve*, *Trebopala*, *Labbo* e *Icona Loiminna*, aunque la naturaleza divina de las tres últimas ha sido cuestionada (Búa Carballo, 1999: 318), como tendremos ocasión de

comentar. En este lugar se encontraron tres inscripciones sobre aras y en latín dedicadas al dios Laepo.

Es posible que los soportes de algunas de estas inscripciones se ubicaran en santuarios o lugares de especial significación religiosa, principalmente los de *Capera* y el Cabeço das Fráguas (Pousafoles do Bispo, Sabugal, Guarda)<sup>138</sup>. En lo que respecta a la primera de ellas, el principal indicio que contribuye a sostener esta hipótesis se basa en la tipología del monumento sobre el que está grabada (Fig. 104). El texto está esculpido horizontalmente sobre un sillar de forma rectangular, que con sus medidas originales alcanzaría los 2,40 m. de anchura, por lo que pudo haber servido de dintel de un vano de un recinto sagrado (García y Bellido, 1972: 65; González Herrero, 2002: 427). Aunque también cabe la posibilidad de que tuviera esta función pero en un edificio o construcción de otras características, como por ejemplo una fuente. Ambas posibilidades han sido relacionadas con la naturaleza acuática que algunos investigadores le han otorgado a Trebaruna. De esta manera la diosa ha sido considerada como una divinidad protectora de las aguas procedentes del *castellum aquae* de la ciudad, a la que se le podría haber consagrado bien una fuente o bien un templo en las inmediaciones del *aqua augusta*, con el que Trebaruna compartiría el epíteto, el cual le concedería carácter público y formal a estas edificaciones (González Herrero, 2002: 427).



**Figura 104.** Sillar de *M. Fidius Macer* procedente de *Capera*. Fuente: Eda-bea.es, 2016.

---

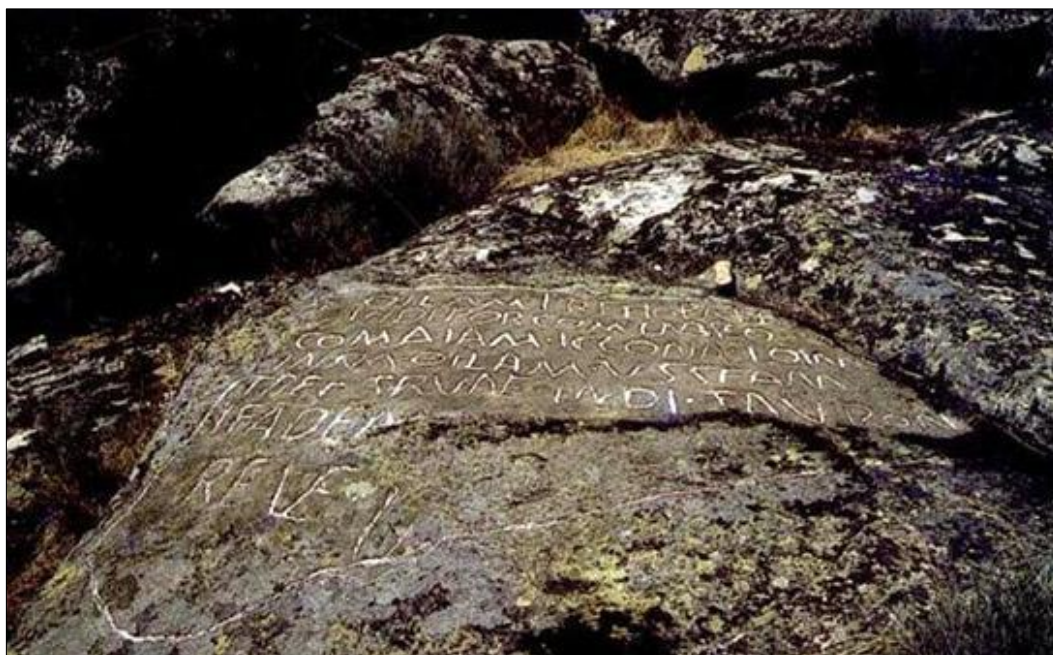
<sup>138</sup> Inscripciones nº 2 y nº 7 del Anexo E.

Por su parte, el Cabeço das Fráguas constituye un caso muy particular y digno de una minuciosa atención, por lo que a continuación le dedicamos un apartado centrado en su estudio.

#### **IV. 4. 1. 1. Cabeço das Fráguas (Pousafoles do Bispo, Sabugal, Guarda).**

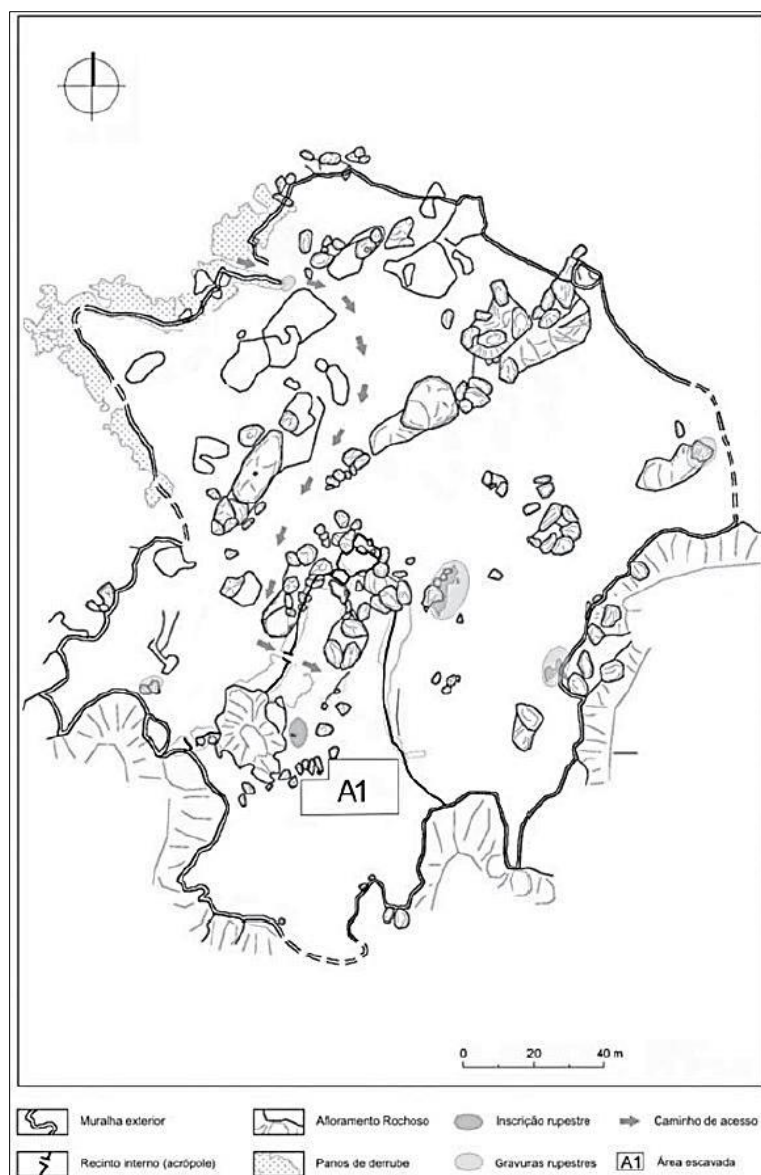
El Cabeço das Fráguas se localiza en la freguesia de Pousafoles do Bispo, perteneciente al concelho de Sabugal (distrito de Guarda). Se trata de un asentamiento ubicado en la cima de una montaña a unos 1.015 metros de altitud, por lo que cuenta con un amplio dominio visual sobre el paisaje circundante. Cuenta con una doble línea de muralla, en cuyo interior existen dos plataformas. La inscripción en la que se nombra a Trebaruna se encuentra en la plataforma más elevada, tallada en una roca orientada hacia el este que se sitúa justamente en el centro de la cima del monte, en un recinto demarcado (Figs. 105 y 106) (Correia Santos y Schattner, 2010: 96). Las investigaciones arqueológicas más relevantes en este yacimiento tuvieron lugar entre los años 2006 y 2009 y fueron desarrolladas por el Departamento de Madrid del Instituto Arqueológico Alemán (Fig. 106). A través de los resultados aportados por dichas investigaciones ha podido constatarse el uso continuado de este espacio desde la transición de la Edad del Bronce Final a la Primera Edad del Hierro hasta inicios del Alto Imperio, distinguiéndose tres etapas de ocupación. La primera fase se desarrollaría a partir de los siglos VIII-VII a.C. y a ella pertenecen el talud que delimita la plataforma superior, dos edificios circulares que no parecen corresponderse con espacios habitacionales, varios bloques de granito esteliformes -uno de ellos de configuración antropomorfa y otro con dos agujeros- entre dichos edificios y tres orificios circulares excavados en el afloramiento rocoso del cuadrante noroeste cuya disposición conforma una especie de triángulo. La segunda fase comienza entre los siglos IV-III a.C. En esta etapa se construye una estructura circular muy similar a las de la fase anterior, a las que se superpone, y un alineamiento de bloques de granito. Junto a la primera y más grande de las piezas que lo componen se halló un depósito intencional de dos puntas de flechas de hierro. Relacionados con esta etapa se han documentado también evidencias de prácticas metalúrgicas, concentradas en el área sureste de la zona excavada (Fig. 106). A estas dos primeras fases pertenecerían los petroglifos grabados en los afloramientos rocosos que delimitan la corona del monte. En la última etapa, que comenzaría en el

siglo I a.C. y finalizaría en el siglo I d.C., se llevó a cabo una reestructuración del espacio, en la cual se procedió a la creación de una estancia circular, que se superpone a las de las etapas anteriores. A esta última fase pertenecen los primeros elementos romanos y sería el período en el que se grabó la inscripción rupestre (Correia Santos y Schattner, 2010: 97-101; Correia Santos, 2015: 843-849). En cuanto al material encontrado en estos sondeos, su volumen disminuye según se avanza en el tiempo. Entre los restos de la segunda fase se han registrado indicios que podrían señalar la realización de banquetes rituales, como dos fragmentos de una *furcula* de bronce (Correia Santos, 2010b: 135). La mayor parte de los materiales de la última etapa de ocupación se caracterizan por tener una fabricación y una decoración típicas de la Segunda Edad del Hierro, apareciendo los materiales romanos casi de forma residual, como es el caso de dos pequeños fragmentos de *tegulae*, una copa o dos fíbulas (Correia Santos y Schattner, 2010: 101-104).



**Figura 105.** Inscripción rupestre del Cabeço das Fráguas. Fuente: Eda-bea.es, 2016.





**Figura 106.** Plano de la cumbre del Cabeço das Fráguas en el que se señala la ubicación de la inscripción y los grabados rupestres, entre otros elementos. Fuente: Correia Santos, 2010b: 15.

Todo parece indicar que en el transcurso del siglo I d.C. la actividad cesa en el Cabeço das Fráguas. Sin embargo, en la base del monte, en la cual se ubica la capilla de São Domingos, se han documentado numerosos materiales de la Antigüedad, entre ellos una estatuilla femenina de oro y otra de bronce, una cuchara de cobre, 15 aras anepígrafas, tres aras dedicadas al dios Laepo y otras dos aras cuyo teónimo no se ha conservado (Rodrigues, 1958: 74; Curado, 1984; Osório, 2002; Correia Santos, 2010b: 141-142). El mismo equipo que ejecutó la excavación del Cabeço das Fráguas intervino también en esta zona. Estas investigaciones no detectaron contextos romanos a pesar del

gran volumen de material documentado, como *tegulae*, *imbrices* o sillares almohadillados, aparte de los ya mencionados, y del hallazgo de una fuente de la Antigüedad (Correia Santos y Schattner, 2010: 95-104). En el transcurso de estas intervenciones se descubrió un antiguo lecho de arroyo desecado en el que aparecieron materiales del período comprendido entre la Edad del Bronce Final y la Segunda Edad del Hierro que habrían sido arrastrados desde de las zonas más elevadas, como el área excavada en la cumbre que fue ocupada durante dicho período (Correia Santos, 2015: 850). En la cima también nacen otros tres cursos de agua (Correia Santos, 2010b: 137; 2015: 856). En la base del monte además se ha registrado una gran cantidad de escoria de hierro, principalmente en el sector sur, y restos de dos hornos de fundición. Estos vestigios han sido fechados en Época Moderna y se han puesto en relación con el topónimo “Fráguas” que da nombre a la montaña (Correia Santos y Schattner, 2010: 93; Correia Santos, 2015: 850).

En cuanto a la inscripción rupestre, ésta constituye uno de los aspectos más importantes del Cabeço das Fráguas. Está escrita en lusitano pero con caracteres latinos. El empleo aquí de la lengua local adquiere una gran relevancia. Este idioma continúa en uso hasta el siglo II d.C., y lo encontramos utilizado en otras inscripciones de naturaleza religiosa y con caracteres latinos similares a la del Cabeço das Fráguas. Estos epígrafes son los de Arronches (Portalegre), Arroyo de la Luz (Cáceres) y Lamas de Moledo (Castro Daire, Viseu). Debido a que lo encontramos empleado sólo en inscripciones relacionadas con el ámbito cultural y sacrificial, su uso adquiere una especial significación, pues parece que durante la Antigüedad queda restringido a este ámbito (Alfayé Villa y Marco Simón, 2008: 281). La lengua lusitana no cuenta con inscripciones anteriores a la presencia romana, por lo que el fenómeno epigráfico es un elemento aportado por los conquistadores. No obstante, el hecho de que se utilice la lengua vernácula en lugar del latín, que es obvio que los individuos que las realizan lo conocían ya que se sirven de su alfabeto, es muy significativo. Es una elección plenamente consciente, que puede deberse a que los individuos sigan empleando su lengua materna y se sirvan de la epigrafía latina para ponerla por escrito, puesto que también conocen el idioma latino, o que la utilicen sólo para el ámbito religioso, fundamentalmente por escrito. En ambos casos puede haber un componente de resistencia ante el avance del latín pero también de hibridismo, pues estas poblaciones no eran ajenas a los cambios producidos por la conquista de Roma y conocen su idioma.

El epígrafe describe un rito de tradición indoeuropea similar a la *suovetaurilia* romana y a la *sautrāmanī* védica (Prósper Pérez, 1999: 153; Correia Santos, 2007: 182; 2010b: 138). En el caso de la *suovetaurilia* se sacrificaban un cerdo a Júpiter, una oveja a *Tellus* y un toro a Marte, divinidad a la que está dedicado el conjunto del rito (Fig. 107). En la inscripción del Cabeço das Fráguas, encontramos atestiguados con seguridad un cerdo (*porcom*), dos ovejas (*oilam*) y un toro (*taurom*). En cuanto a cuáles son las divinidades que recibirían estos sacrificios no hay un acuerdo generalizado, excepto en los casos de Trebaruna y Reve, quienes reciben una oveja y un toro, respectivamente. Para la mayoría de los investigadores, *Trebopala*, *Labbo* e *Icona Loiminna* son divinidades (Curado, 1989; Prósper Pérez, 1999; Correia Santos, 2007; Cardim Ribeiro, 2013), aunque también se ha barajado la posibilidad de que estos nombres hagan referencia a los lugares de procedencia de los animales ofrecidos (Búa Carballo, 1999) o sean antropónimos que aludan a las sacerdotisas encargadas de ejecutar el sacrificio (Untermann, 1997: 757-758).



**Figura 107.** Relieve en el que se representa la *suovetaurilia* encontrado en Roma y fechado en el reinado de Tiberio (14-37 d.C.). Museo del Louvre. Fuente: Warrior, 2006: 20.

La ubicación de la inscripción rupestre, en el centro físico de la cumbre, no es casual, más bien estaría ligada a la concepción simbólica del espacio sagrado y del lugar central (Correia Santos, 2010b: 136). La sacralidad y relevancia del Cabeço das Fráguas se trasluciría no sólo en la inscripción rupestre, sino también en la repetición del patrón de los edificios contruidos de manera superpuesta durante las tres etapas identificadas en el área que ha sido excavada, la delimitación de la acrópolis a través de las estructuras descritas y de los petroglifos, así como en la topografía del enclave, en la

cima de una montaña, dominando visualmente todo el paisaje circundante, convirtiéndose en un lugar significativo y de referencia para las poblaciones de los territorios próximos. Connotaciones simbólicas también parecen haberlas tenido los bloques de granito, uno de ellos de constitución antropomorfa, y los fragmentos de una *furcula* de bronce, que podría apuntar hacia la celebración de banquetes rituales (Correia Santos, 2010b: 134-135; 2015: 858).

El abandono del lugar pudo ser una consecuencia de la conquista romana, aunque no fuera a corto plazo, pues no se produjo de forma inmediata, ya que los primeros indicios de una presencia romana estable en el territorio del actual concelho de Sabugal se fechan en el siglo I a.C., período en el que numerosos asentamientos de la Edad del Hierro son abandonados, como Sabugal Velho (Aldeia Velha) (Carvalho, 2008: 73). Puede que la sacralidad de tan importante centro de culto se traslade a la base de la montaña, lugar conocido con el nombre de Quinta de São Domingos y en el que se ha encontrado una veintena de aras votivas que siguen plenamente los patrones estilísticos romanos. Tres de ellas están dedicadas al dios Laepo, que probablemente se trate de *Labbo*, una de las posibles divinidades que aparecen mencionadas en la inscripción rupestre del Cabeço das Fráguas (Encarnação, 1987: 26; Curado, 1989: 350; García, 1991: 334; Correia Santos, 2010b: 139; Correia Santos y Schattner, 2010: 105; Cardim Ribeiro, 2013: 242-243). La sacralidad de este enclave continuaría con el devenir del tiempo, como demostraría la construcción de la capilla de São Domingos, en la Edad Moderna, y la tradición de las poblaciones del entorno, fundamentalmente Lameiras, Santa Madalena y Benespera, de llevar el ganado alrededor del Cabeço das Fráguas. Esta costumbre, que se mantuvo hasta mediados del siglo XX, tenía como objetivo la prevención y cura de enfermedades y terminaba en la ermita de São Domingos (Correia Santos y Schattner, 2010: 93; Correia Santos, 2015: 860).

#### **IV. 4. 2. EL REGISTRO EMPÍRICO.**

De los ocho epígrafes en los que se menciona a la diosa Trebaruna, seis están grabados sobre aras, otro en un sillar (Fig. 104) y el último en una roca (Fig. 105). Tanto el sillar<sup>139</sup> como cinco de las aras<sup>140</sup> están tallados en granito. El ara restante está

---

<sup>139</sup> Inscripción nº 2.

<sup>140</sup> Inscripciones nº 1, nº 3, nº 4, nº 5 y nº 6.

hecha de mármol y fue encontrada en São Domingos de Rana (Fig. 108)<sup>141</sup>, ubicación que quizá justifique en parte el empleo de este material, ya que este lugar podría pertenecer al municipio de *Felicitas Iulia*. Esta ara presenta una buena factura y forma parte del grupo de los soportes con mayor tamaño, alcanzando los 62 cm. de altura. En este conjunto también estarían el sillar, cuya anchura completa alcanzaría los 2, 40 m. y las aras de Fundão (Fig. 109)<sup>142</sup> y Penha Garcia<sup>143</sup> que son los soportes de esta tipología que ostentan las mayores dimensiones, las cuales rondan el metro de altura.

El ejemplar de Fundão cuenta con la particularidad de que existe otra ara casi idéntica dedicada por el mismo individuo a la diosa Victoria (Fig. 110) (Vasconcelos, 1895b). Ambos monumentos tienen sobre el capitel un gran *foculus* circular. El parecido entre ellos puede poner de manifiesto bien el gusto del fiel o bien que fuera el modelo más trabajado por el taller donde se fabricaron, aunque entre la realización de uno y otro monumento hubo de transcurrir un tiempo, pues el dedicante en la ofrenda de Trebaruna es un personaje que se declara militar, y en la de Victoria es ya un veterano, por lo que quizá el taller no fue el mismo o no fueron las mismas personas las encargadas de hacerlos.

En general los soportes presentan una buena factura, aunque la grafía de algunas de las inscripciones es descuidada, como la de las aras de Coria (Fig. 111)<sup>144</sup> y Fundão. El epígrafe del Cabeço das Fráguas constituye un caso particular, pues fue grabada sobre una roca y su realización es irregular. De los siete soportes restantes, tres debieron tener un coste medio y los otros cuatro elevado. Los monumentos de mayor coste serían las aras de São Domingos de Rana, Fundão y Penha Garcia, y el del sillar de *Capera*, el cual pudo formar parte de una construcción como un recinto sagrado o una fuente, como ya hemos señalado.

---

<sup>141</sup> Inscripción nº 8.

<sup>142</sup> Inscripción nº 4.

<sup>143</sup> Inscripción nº 6.

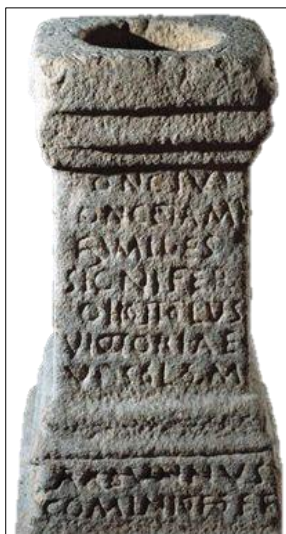
<sup>144</sup> Inscripción nº 3.



**Figura 108.** Ara de *T. Curiatius Rufinus* procedente de São Domingos de Rana (Cascais). Museo dos Condes de Castro (Guimarães, Cascais). Fuente: Eda-bea.es, 2016.



**Figura 109.** Ara de *Tongius* procedente de Fundão (Castelo Branco). Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Eda-bea.es, 2016.



**Figura 110.** Ara de *Tongius* a Victoria procedente de Fundão (Castelo Branco). Museo Nacional de Arqueología de Lisboa. Fuente: Eda-bea.es, 2016.



**Figura 111.** Ara de *Crissus* procedente de Coria (Cáceres). Museo de Cáceres. Fuente: Eda-bea.es, 2016.

#### IV. 4. 3. LA ETIMOLOGÍA DE TREBARUNA Y LAS FÓRMULAS DE DENOMINACIÓN.

El teónimo de Trebaruna cuenta con diversas variantes (Tab. 12), siendo su etimología muy discutida. Generalmente se engloba dentro del horizonte lingüístico celta (Vasconcelos, 1905: 300; Prósper Pérez, 1994: 188), pero a partir de ahí los significados propuestos para el teónimo difieren prácticamente de un investigador a otro. Según J. Leite de Vasconcelos, para D'Arbois de Jubanville, el nombre de la divinidad estaría formado por los elementos *trebo-* (“casa”) y *-runa* (“secreto”), teniendo por significado “secreto de la casa” (Vasconcelos, 1905: 300). No obstante, existe otra forma de descomponer el teónimo, *Treb-arune*. A ambos elementos se les ha dado distintos significados. Al primero de ellos se le ha asociado con “casa” (Encarnação, 1985), y con palabras procedentes del tema *\*treb-*, presente en el grupo céltico como en el antiguo irlandés: *treb* “habitación, poblado, pueblo” (Prósper Pérez, 1994: 188; Villar Liébana, 1993-1995: 379) o *trebar* “sabio” y *trebante* “cultivo” (Búa Carballo, 2000: 73-74). Al segundo, se le ha vinculado con los cursos de agua, de esta forma el conjunto del teónimo tendría el significado de “casa de agua” (Encarnação, 1985) o “manantial/arroyo del poblado” (Prósper Pérez, 1994: 195; Villar Liébana, 1993-1995: 376-380; Prósper Pérez, 2002: 48). Trebaruna podría compartir la relación con el medio acuático con Trebopala y Reve, teónimos que aparecen en la inscripción del Cabeço das Fráguas y a los que se les ha dado el significado de “charca del poblado” y “río”, respectivamente (Villar Liébana, 1993-1995: 380-381; Prósper Pérez, 2002: 44-56). Consecuentemente, Trebaruna ha sido considerada como una divinidad acuática, una especie de ninfa de las aguas, al igual que Trebopala (Villar Liébana, 1993-1995: 380). Sin embargo, Trebaruna aparece mencionada junto a Reve, que recibe un toro y a quien podría estar orientado el conjunto del rito, como ocurre con Marte en la *suovetaurilia* (Prósper Pérez, 1999: 179). Además los nombres de las primeras divinidades están en nominativo y el de Trebaruna y Reve en dativo. Estas circunstancias parecen indicar que las divinidades se mencionan en el epígrafe rupestre siguiendo un principio de equivalencia (Correia Santos, 2007: 184-185), de hecho F. Curado en la clasificación que realizó de dichas deidades siguiendo el esquema trifuncional dumeziliano, clasifica a Reve como una divinidad soberana del primer nivel y a Trebaruna la incluye dentro del primero o del segundo (Curado, 1989), por lo que podría tratarse de una divinidad de más envergadura que Trebopala.

Nº	Denominación
1	<i>Treba[- - - / - - -]</i>
2	<i>T[r]ebarone</i>
3	<i>Aug(ustae) Trebar[unae]</i>
4	<i>Trebarune</i>
5	<i>Trebaronne</i>
6	<i>Trebaronna</i>
7	<i>Trebarune</i>
8	<i>Triborunni</i>

**Tabla 12.** Variantes del teónimo Trebaruna y de los epítetos que lo acompañan.

En lo que respecta a las fórmulas de denominación, la diosa suele ser mencionada sólo mediante el teónimo, excepto en un epígrafe en el que el nombre aparece acompañado del epíteto *augusta* (Tab. 12).

#### IV. 4. 4. LOS DEDICANTES.

De las ocho inscripciones de las que disponemos, en seis de ellas consta el nombre del dedicante (Tab. 13).

Nº	<i>Praenomen</i>	<i>Nomen</i>	Filiación/ C. Jurídica	Tribu	<i>Cognomen/ N. Unicum</i>	<i>Origo</i>
2			<i>Talaburi f(ilius)</i>		<i>Crissus</i>	<i>Aebosocucensis</i>
3	<i>M(arcus)</i>	<i>Fidius</i>	<i>Fidi f(ilius)</i>	<i>Quir(ina)</i>	<i>Macer</i>	
4			<i>Tongetami f(ilius)</i>		<i>Tongius</i>	<i>Igaedit(anus)</i>
5			<i>[Ar]conis f(ilius)</i>		<i>[V]ocunus</i>	
6	<i>G(aius)</i>	<i>Fron(tonius)</i>			<i>Camal(us)</i>	
8	<i>T(itus)</i>	<i>Curiatius</i>			<i>Rufinus</i>	

**Tabla 13.** Onomástica de los dedicantes de Trebaruna.

Con respecto al sexo de estos fieles, todos son hombres. Sólo hay una mujer mencionada en los epígrafes (*Prota*), pero es por quien se realiza la ofrenda de la que da cuenta la inscripción nº 6. De los siete, tres tienen *nomen unicum* y tres *tria nomina*. Dos de los que tienen *nomen unicum* poseen un nombre local e incluyen su *origo*:



*Crissus* que es *Aebosocucensis* y *Tongius* que es *Igaeditanus*. El nombre de este último ocupa el puesto nº 9 de frecuencia en Lusitania (Gorrochategui Churruca y Vallejo Ruiz, 2003: 364). Estos individuos indican además su filiación a través del nombre de sus progenitores, que también es local, y la *f.* El nombre de *Vocunus* se encuadra dentro de un horizonte onomástico extrapeninsular pero el de su padre es local. Esta situación se reproduce en el caso del nombre de la única mujer mencionada en los epígrafes (*Prota*) y su progenitor (*Tancinus*). Un nombre autóctono sería también *Camalus*, que es el tercer nombre local más atestiguado en Lusitania (Gorrochategui Churruca y Vallejo Ruiz, 2003: 364) y aparece como *cognomen* de uno de los devotos, el cual ostenta *tria nomina* al igual que *M. Fidius Macer* y *T. Curiatius Rufinus*, aunque los elementos de las nomenclaturas de estos dos individuos son ya plenamente latinos.

De nuevo entre los dedicantes observamos cómo existen individuos que o bien poseen una onomástica plenamente local o bien puramente latina, y entre ambos extremos otros que se encuentran en una situación intermedia.

En cuanto a esta relativa abundancia de nombres locales debemos recordar el origen geográfico de los epígrafes, pues de los seis en los que la onomástica del dedicante es conocida, cinco de ellos proceden de la zona de Lusitania que registra una mayor concentración de estos nombres, y es la que, como ya hemos avanzado, se extiende entre los ríos Duero y Guadiana, abarcando las actuales provincias de Cáceres, Salamanca (área occidental) y los distritos de Castelo Branco, Guarda y Viseu (Gorrochategui Churruca y Vallejo Ruiz, 2003: 360). Dos de las tres inscripciones en las que los fieles ostentan *tria nomina* se encontraron en el municipio de *Capera* y São Domingos de Rana (Cascais), lugar muy próximo al municipio de *Felicitas Iulia*.

De los devotos de esta diosa sólo dos indican su actividad o profesión. El primero de ellos es *M. Fidius Macer*<sup>145</sup>, el único ciudadano romano documentado entre los dedicantes de las divinidades de este capítulo, adscrito a la tribu *Quirina*. Este personaje da cuenta en el epígrafe de su *cursus honorum*: fue tres veces *magistratus*, dos veces *duumvir* y *praefectus fabrum* en el momento de ejecutar la inscripción, la cual se fecha en el último tercio del siglo I d.C. (García y Bellido, 1972: 68). *M. Fidius Macer* aparece mencionado en otros dos epígrafes procedentes también de la ciudad de *Capera*, concretamente del *tetrapylon*. Sería quien encargó levantar este monumento, un arco cuadrifonte en el que irían insertas esculturas que representarían a los individuos

---

<sup>145</sup> Inscripción nº 3.

nombrados en estos epígrafes, siendo uno de ellos su mujer y los otros dos probablemente sus padres (González Herrero, 2002: 422). Nuestro protagonista es un hombre de un patrimonio y una notoriedad social considerables, la envergadura del *tetrapylon* así lo evidencia. Es un monumento de un gran valor propagandístico, a lo que contribuye su ubicación en el cruce de las dos vías principales, en el foro o muy próximo a él (García y Bellido, 1972: 53). A este hecho hay que sumar la posibilidad ya señalada de que *M. Fidius Macer* erigiese un templo o fuente consagrada a Trebaruna (González Herrero, 2002: 430).

El otro fiel que indica su profesión es *Tongius*, que es militar. Este mismo individuo dedicó un altar a la diosa romana Victoria siendo ya veterano. Para J. C. Olivares Pedreño esta última dedicación demostraría la “romanización” de *Tongius* tras su paso por el ejército romano (Olivares Pedreño, 2002: 245), aunque más bien demostraría un avance en el proceso de hibridación del individuo, pues a pesar de que la influencia de la cultura latina en él tras su paso por el ejército romano es innegable, no quiere decir que el sujeto borre por completo de su mente su cultura autóctona, cuestión por otra parte imposible. Por otra parte, aunque el personaje ya no incluya su *origo* en esta inscripción, resulta peculiar que se continúe nombrando de la misma forma, ya que lo normal era que tras el licenciamiento hubiese adquirido la ciudadanía y con ella el uso de la *tria nomina* (González-Conde Puente, 1988: 132).

#### IV. 4. 5. DISCUSIÓN.

Como tuvimos ocasión de comentar en el apartado dedicado a la etimología del teónimo de Trebaruna, existe una hipótesis que otorga una naturaleza acuática a la diosa, al igual que a otras de las divinidades mencionadas en la inscripción rupestre del Cabeço das Fráguas, como Reve y Trebopala (Villar Liébana, 1993-1995: 380-381; Prósper Pérez, 2002: 44-56). Precisamente, en el Cabeço das Fráguas nacen hasta cuatro cursos de agua, por lo que esta teoría podría cobrar fuerza, ya que cada deidad podría haberse identificado con un curso determinado. Reve y Trebaruna parecen ser las divinidades de mayor categoría. Este hecho junto al carácter acuático que compartirían son cuestiones que han sido empleadas para sostener entre ambos una relación de paredría (Olivares Pedreño, 2002: 245; Correia Santos, 2007: 186). Otros elementos que podrían indicar una naturaleza acuática de Trebaruna serían el sillar de granito en el que

está grabada la inscripción de *Capera*, debido a que podría haber formado parte de una construcción como una fuente o un recinto sagrado (González Herrero, 2002: 427), y la ubicación de la villa de Freiria (São Domingos de Rana) en la que apareció reutilizada una de las aras dedicadas a Trebaruna, la cual se encuentra muy próxima a un abundante manantial (Encarnação, 1985). Pero a partir de la etimología del teónimo Trebaruna también ha sido considerada como una especie de genio doméstico, protector del hogar, que con el transcurrir del tiempo se vincularía con la diosa grecolatina Victoria. Esta hipótesis, sostenida por J. Leite de Vasconcelos, se fundamenta en las aras encontradas en Fundão dedicadas a las diosas Trebaruna y Victoria por el mismo individuo pero, como el mismo autor reconoce, tiene una base débil, puesto que no existe una asociación entre los teónimos (Vasconcelos, 1895b: 231; 1905: 301-302). Además son monumentos independientes y resultaría extraño que el mismo individuo realizara dos dedicaciones a la misma divinidad con distinto nombre. La posibilidad señalada por el erudito portugués, de que sendas aras procedan de Idanha-a-Velha (Vasconcelos, 1895b: 225), lugar en el que se localiza la *civitas Igaeditanorum*, fue empleada por S. Lambrino para considerar a Trebaruna como una divinidad “nacional” de sus habitantes (Lambrino, 1957a: 103-104), aunque con dicho enclave se asocian otras divinidades locales como la propia Erbina.

El culto de Trebaruna, al igual que el del resto de divinidades locales analizadas, nacería en un momento indeterminado de la Prehistoria. En el caso del Cabeço das Fráguas, la inscripción rupestre en la que se nombra a la diosa ha sido fechada en el siglo I d.C., pero debemos tener en cuenta que en este lugar se han documentado numerosos elementos de carácter simbólico de la Prehistoria Reciente y la Protohistoria que podrían estar relacionados con los cultos de Trebaruna y las otras divinidades mencionadas en el epígrafe durante estos períodos históricos. La inscripción deja constancia escrita de un rito ancestral a través de un elemento adoptado de la cultura latina como es la epigrafía, que además constituye una forma de monumentalización del espacio. No obstante, aunque se introduzca la epigrafía con caracteres latinos, resulta muy importante el hecho de que se emplee la lengua local, lo que podría implicar cierto grado de resistencia. Aparte de la epigrafía, en el culto de Trebaruna se adoptan otros elementos de la cultura latina como la tipología de los soportes epigráficos —excepto en la inscripción del Cabeço das Fráguas, o el epíteto *augusta* que acompaña al teónimo en el epígrafe de *Capera*. En este proceso hubo de jugar un papel fundamental el hecho de que la mayor parte de las inscripciones se documentaran en municipios o en sus

cercanías. Esta situación también hubo de influir en la adopción de onomástica latina por parte de los dedicantes, aunque los elementos locales predominan en los nombres de este conjunto de fieles. En cuanto al estatus socioeconómico de los devotos, según el coste de los soportes, tres de ellos tendrían un nivel medio y los otros cuatro alto. Estos individuos que gozaron de una mejor posición socioeconómica serían *Tongius* (Fig. 109)<sup>146</sup>, *G. Frontonius Camalus*<sup>147</sup>, *T. Curiatius Rufinus* (Fig. 108)<sup>148</sup> y *M. Fidius Macer* (Fig. 104)<sup>149</sup>, que posiblemente fue además el que tuviese el estatus más privilegiado de todos, pues era un ciudadano de pleno derecho que llegó a desempeñar cargos en la administración municipal de *Capera* y sufragó el gasto de importantes monumentos como el *tetrapylon* y la construcción de la que formaría parte el sillar en el que está grabada la inscripción de Trebaruna.

## IV. 5. AERNO.

### IV. 5. 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CULTO.

El culto del dios Aerno se documenta en dos núcleos que pertenecerían al *conventus Asturum* de la Tarraconense: la freguesia de Castro de Avelãs (concelho de Bragança), en la que se han hallado dos inscripciones, y la de Olmos (concelho de Macedo de Cavaleiros) en la que se descubrió otro epígrafe. Ambos enclaves forman parte del actual distrito de Bragança (Fig. 98). Una de las inscripciones encontradas en Castro de Avelãs está dedicado por el *ordo zoelarum*<sup>150</sup>, pueblo que ocupaba un área que se extendería desde la región de Bragança hasta la frontera con Zamora (López Cuevillas, 1989: 76; Tranoy, 1981: 52). F. Sarmento identificó la población de Castro de Avelãs con un castro prerromano a partir del topónimo. No obstante, como el enclave se sitúa en llano, este autor ubica su antiguo emplazamiento más al oeste, en un lugar elevado, en las tierras de S. Sebastião, donde se han hallado restos de la Antigüedad, entre ellos cerámicas, algunos objetos de bronce, cinco lápidas funerarias, dos marcos miliarios y una laja de pizarra con una inscripción (Sarmento, 1887: 228-229). Según F. Sarmento, en este lugar habría además un templo dedicado a Aerno próximo al

---

<sup>146</sup> Inscripción nº 4.

<sup>147</sup> Inscripción nº 6.

<sup>148</sup> Inscripción nº 8.

<sup>149</sup> Inscripción nº 3.

<sup>150</sup> Inscripción nº 1 del Anexo F.

emplazamiento en el que se levantaría posteriormente la iglesia de S. Sebastião (Sarmiento, 1887: 229).

#### **IV. 5. 2. EL REGISTRO EMPÍRICO.**

Los epígrafes a través de los cuales se documenta el culto de Aerno están grabados sobre aras de mármol. Estos tres monumentos se encuentran muy erosionados y fracturados debido a su reutilización, dos de ellos en edificios religiosos<sup>151</sup> y el otro en un mausoleo<sup>152</sup>. El único ejemplar que se conserva casi completo casi alcanza el metro de altura (Fig. 112)<sup>153</sup>. En el frontón de una de las aras hay tres símbolos que parecen representar arbustos o coníferas (Fig. 113)<sup>154</sup>, motivos que han sido aprovechados para catalogarlo como una divinidad de la vegetación (Blázquez Martínez, 1962). Sin embargo, estos motivos los podemos encontrar también en monumentos funerarios, como de hecho ocurre en uno hallado en el mismo lugar que el ara en cuestión (Vasconcelos, 1905: 109; Tranoy, 1981: 296), por lo que más que una deidad de la vegetación podría tratarse de un dios ctónico.

En cuanto al coste de los monumentos, éste debió ser elevado en los tres casos, pues todos están hechos de mármol. Del ara en la que está grabada la inscripción nº 1 no disponemos de ninguna descripción. Las otras dos presentan una buena factura pero la que tiene mayor tamaño es la que tiene la inscripción nº 3, por lo que debió ser el ejemplar más caro de los dos.

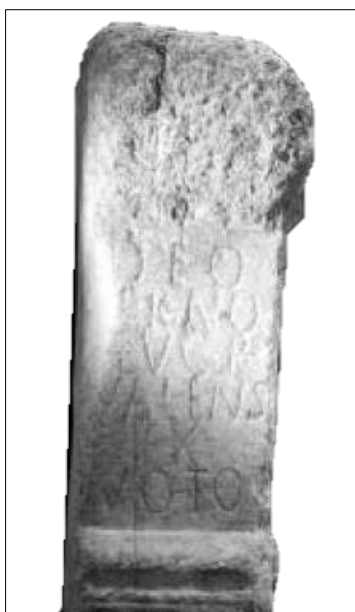
---

<sup>151</sup> Inscripciones nº 2 y nº 3.

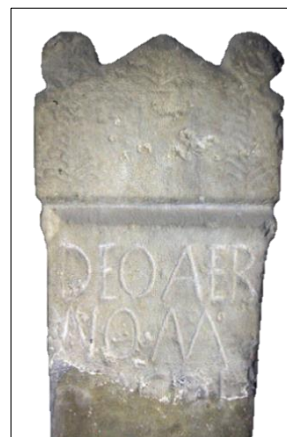
<sup>152</sup> Inscripción nº 1.

<sup>153</sup> Inscripción nº 3.

<sup>154</sup> Inscripción nº 2.



**Figura 112.** Ara de *Lucretius Valens* procedente de Olmos (Macedo de Cavaleiros). Museo do Abade de Baçal, Bragança. Fuente: Eda-bea.es, 2016.



**Figura 113.** Mitad superior del ara de *M. Placidius Placidianus* procedente de Castro de Avelãs (Bragança). Museo Sociedade Martins Sarmento (Guimarães). Fuente: Eda-bea.es, 2016.

#### IV. 5. 3. LA ETIMOLOGÍA DE AERNO Y LAS FÓRMULAS DE DENOMINACIÓN.

Al teónimo de Aerno se le ha adjudicado desde finales del siglo XVIII una forma primitiva *\*awérno-* que coincidiría con el nombre del *Lacus Avernus*. Para B. M<sup>a</sup> Prósper Pérez esta vinculación se debe a prejuicios clasicistas y pan-celtistas, y propone una nueva etimología según la cual derivaría de un adjetivo *\*ayeri-no-* o *\*ayer-no-* que haría referencia a la mañana (Prósper Pérez, 2002: 284-286).

El teónimo cuenta con dos variantes y aparece acompañado del epíteto *deus* en las tres inscripciones (Tab. 14). Este término también aparece acompañando los teónimos de Ataecina, Endovéllico y Vestio.

Nº	Denominación
1	<i>Deo Aerno</i>
2	<i>Deo Aerno</i>
3	<i>Deo [A]erno</i>

**Tabla 14.** Variantes del teónimo Aerno junto al epíteto que lo acompaña.

#### IV. 5. 4. LOS DEDICANTES.

De las tres inscripciones existentes se conocen todos los dedicantes (Tab. 15). La primera de ellas está dedicada por el *ordo zoelarum*. Los fieles de las otras son dos hombres de onomástica plenamente latina: uno de ellos porta *duo nomina* y el otro *tria nomina*.

Nº	<i>Praenomen</i>	<i>Nomen</i>	<i>Cognomen/ N. Unicum</i>
2	<i>M(arcus)</i>	<i>[Pl]acidi[u]s [-]</i>	<i>Placi[d]ianus</i>
3		<i>Lucr(etius)</i>	<i>Valens</i>

**Tabla 15.** Onomástica de los dedicantes de Aerno.

#### IV. 5. 5. DISCUSIÓN.

La naturaleza del dios Aerno es una cuestión controvertida. No obstante, a partir del análisis del registro empírico de su culto hemos podido comprobar su carácter de divinidad tutelar de los zoelas. Pero, como ya hemos comentado, al dios se le ha atribuido también una naturaleza relacionada con la vegetación (Blázquez Martínez, 1962), a partir de los símbolos que parecen representar arbustos o coníferas en una de las aras que se le dedican (Fig. 113)<sup>155</sup>. Sin embargo, estos motivos aparecen también en aras de carácter funerario, por lo que podría ser una deidad ctónica. Este posible carácter podría estar vinculado con una de las etimologías propuestas para el nombre de la divinidad que lo asocia al *Lacus Avernus*, aunque las conclusiones que pueden extraerse sobre las etimologías de los teónimos siempre hay que manejarlas con cautela.

El culto de Aerno se ha documentado en dos enclaves a través de tres epígrafes cuyos soportes fueron reutilizados en edificios de carácter religioso, hecho que puede tener ciertas connotaciones de continuidad. Uno de estos enclaves es Castro de Avelãs, lugar en el que parece que hubo un castro prerromano (Sarmiento, 1887: 228). El culto pudo surgir en este enclave, en el que se documentó la dedicación del *ordo zoelarum*, lo que podría explicar que fuese la divinidad tutelar de los zoelas. Tanto Castro de Avelãs como Olmos, los dos núcleos en los que se han encontrado los epígrafes, se sitúan alejados de grandes centros urbanos. Esta situación no ha sido un impedimento para que en él se adoptaran elementos de la cultura latina al igual que en los otros cultos, como la

---

<sup>155</sup> Inscripción nº 2.

epigrafía, la tipología de los soportes de las inscripciones, las fórmulas votivas o el apelativo que acompaña al teónimo. En lo que respecta a la onomástica de los dedicantes esta situación tampoco parece haber influido, pues en dos de las tres inscripciones que conforman el registro empírico de su culto los fieles tienen nombres latinos. El epígrafe restante es el que dedica el *ordo zoelarum*. El espectro de fieles es más reducido que en el de otras divinidades, pero no por ello es menos valioso. En primer lugar, porque a través de su análisis observamos cómo a pesar de tener onomástica latina siguen adorando a divinidades locales. Estos individuos eran además personas de un importante poder adquisitivo, a juzgar por el elevado coste que debieron tener las aras que ofrendaron a Aerno, especialmente *Lucretius Valens*<sup>156</sup>. También hemos podido comprobar la veneración de una comunidad entera a este dios a través de la ofrenda que ejecuta el *ordo zoelarum*, lo que le otorga cierto carácter público, circunstancia que recuerda la dedicación de la *res publica Asturica Augusta* al también dios local *Vagus Donnaegus* (*CIL II*, 2636). Esta situación pone de manifiesto una sociedad híbrida, que se rige por las normas y estructuras romanas y que está fuertemente influida por su cultura pero que no por ello olvida ni relega a un segundo plano la adoración a sus dioses ancestrales.

## **IV. 6. VERORE.**

### **IV. 6. 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CULTO.**

Este culto se documenta a través de cuatro inscripciones halladas en un solo enclave, en este caso la ciudad de Lugo (Fig. 98), la antigua *Lucus Augusti*, un municipio y capital conventual perteneciente a la provincia *Tarraconensis*. El hallazgo de las cuatro inscripciones en un mismo lugar podría indicar la existencia de un santuario en el que los soportes epigráficos fueran depositados (González Rodríguez, 2005: 779). Dichos soportes fueron encontrados en el proceso de reparación de algunas de las calles de la ciudad, siendo la información al respecto muy escasa. En esta ciudad se han documentado también otros cultos locales (*Laho Paraliomego*, Nabia, *Poemanae* y *Reo Paramaeco*) y extrapeninsulares (*Caelestis*, Juno, Júpiter, Lares, *Liber Pater*, Mitra, Ninfas y Venus).

---

<sup>156</sup> Inscripción nº 3.



#### IV. 6. 2. EL REGISTRO EMPÍRICO.

Todos los soportes sobre los que están labrados los cuatro epígrafes son aras de granito. Sólo disponemos de la imagen de una de estas aras (Fig. 114)<sup>157</sup>, que destaca por su frontón triangular en forma de nicho. Presenta buena factura aunque la grafía es algo irregular, al igual que la del resto de inscripciones. Este soporte es uno de los que presentan mayores dimensiones. El otro es el ara que tiene la inscripción nº 4. Ambos casi alcanzan el metro de altura y serían los ejemplares más caros. El resto hubo de tener un coste medio-bajo.



**Figura 114.** Ara de *Rufus*. Museo de Lugo. Fuente: Eda-bea.es, 2016.

#### IV. 6. 3. LA ETIMOLOGÍA DE VERORE Y LAS FÓRMULAS DE DENOMINACIÓN.

El teónimo ha sido vinculado con *\*wer-or*, que designaría a un monte y que significaría literalmente “crecimiento”. Según esta etimología, Verore sería una divinidad relacionada con los montes, peñascos y valles (Prósper Pérez, 2002: 202).

El nombre de la divinidad cuenta hasta con tres variantes y una de ellas aparece con el apelativo *Viliaegus* (Tab. 16).

---

<sup>157</sup> Inscripción nº 2 del Anexo G.

Nº	Denominación
1	<i>Veroce</i>
2	<i>Verore</i>
3	<i>Ver(ore)</i>
4	<i>Virrore Viliaego</i>

**Tabla 16.** Variantes del teónimo Verore junto al epíteto que lo acompaña.

De las cuatro inscripciones dedicadas a Verore conocemos los dedicantes de tres de ellas (Tab. 17).

Nº	<i>Praenomen</i>	<i>Nomen</i>	Filiación/ C.Jurídica	<i>Cognomen/ N. Unicum</i>
1			<i>Primi</i>	<i>Pa(ternus/a)</i>
2				<i>Rufus</i>
4		<i>Aitianus</i>		<i>Paternus</i>

**Tabla 17.** Onomástica de los dedicantes de Verore.

Dos de estos fieles son hombres y el sexo del tercero es desconocido. De los tres dedicantes, dos tienen un solo nombre y el otro *duo nomina*. Dos llevan el nombre de *Paternus*, uno como *nomen unicum* y el otro como *cognomen*. El primero de ellos aporta además su filiación con el nombre del padre en genitivo, sistema muy empleado por los individuos de condición peregrina. El otro dedicante tiene un *nomen* local, *Aitianus*. *Paternus* es muy abundante en la Península Ibérica, ocupando el puesto nº 8 de frecuencia (Navarro Caballero *et al.*, 2003: 410). Tanto este *cognomen* como el de *Rufus*, que es precisamente el del tercer fiel en cuestión, son muy utilizados en nomenclaturas peregrinas, situación que podría deberse a que fueran *decknamen*, es decir, traducciones de nombres locales (Navarro Caballero *et al.*, 2003: 410). De esta manera comprobamos como los fieles de Verore, a pesar de emplear elementos onomásticos latinos, tienen en sus nomenclaturas ciertos rasgos que los vinculan con la antroponimia local.

#### IV. 6. 5. DISCUSIÓN.

Como ya tuvimos ocasión de comentar en el apartado dedicado a la etimología del teónimo, al dios Verore se le ha adjudicado una naturaleza relacionada con las montañas, peñascos y valles (Prósper Pérez, 2002: 202). Esta hipótesis hay que valorarla con cautela, pues se basa únicamente en la etimología del teónimo. Un elemento clave de la naturaleza de Verore es que se revelaba a sus fieles, pues la fórmula *ex visu* así lo demuestra. Este dios junto a Ataecina y Endovéllico serían las únicas divinidades locales con las que se asocia esta fórmula, ya que el resto de deidades con las que se asocia en la Península Ibérica son foráneas, como es el caso de Venus o *Liber Pater*.

Otro aspecto claro de la divinidad es que se encuentra vinculada con un solo núcleo de población, en este caso Lugo, y además cuenta con un apelativo que probablemente la asociaría con un grupo poblacional concreto que podría proceder del entorno en el que se ubica esta ciudad, en el que se ha documentado un gran número de castros prerromanos (Lovelie Rodríguez y Quiroga López, 2000: 54). La fundación de *Lucus Augusti* en el año 25 a.C. hubo de suponer un gran impacto en su entorno y debió atraer a algunas de las poblaciones que habitaban en él. Una de ellas pudo ser la que se relacionaría con el epíteto. El culto de Verore pudo haber surgido por lo tanto en el lugar de origen de este grupo poblacional y haber sido llevado a *Lucus Augusti* cuando dicha comunidad o parte de ella se trasladó a este municipio. Allí iría adoptando elementos de la cultura latina como la epigrafía, la tipología de los soportes epigráficos o las fórmulas votivas. Una situación similar pudo haberse producido con el resto de cultos locales documentados en esta ciudad.

En lo que respecta a los dedicantes, estos tendrían un estatus socioeconómico medio, a juzgar por el coste de sus ofrendas, aunque dos de ellos tendrían una mejor posición con respecto al resto. Estos serían *Rufus*<sup>158</sup> y *Aitianus Paternus*<sup>159</sup>, que son quienes ofrecen las aras más caras. Como comentamos en el apartado anterior, los tres fieles conocidos tienen en sus nomenclaturas elementos latinos y otros vinculados con la antroponimia local. Teniendo en cuenta que las inscripciones se han fechado en el siglo II d.C. y que la ciudad de Lugo se fundó en el año 25 a.C., resulta llamativo observar cómo el proceso de adopción del sistema onomástico latino no había concluido

---

<sup>158</sup> Inscripción nº 2.

<sup>159</sup> Inscripción nº 4.

-a pesar de haber transcurrido un lapso de tiempo considerable- si es que éste se llegó a producir de una forma homogénea en toda la sociedad peninsular.

## **IV. 7. VESTIO.**

### **IV. 7. 1. DISTRIBUCIÓN GEOGRÁFICA DEL CULTO.**

El culto de Vestio se documenta a través de dos inscripciones halladas en Lourizán (Pontevedra) (Fig. 98), enclave que a comienzos del período imperial pasaría a formar parte de la provincia *Tarraconensis*. El descubrimiento de los epígrafes se produjo en el lugar de “La Iglesia” a raíz de una campaña de excavaciones que tuvieron lugar en la primera mitad del siglo XX. Los soportes en los que están grabadas las inscripciones son aras que se encontraron reutilizadas en muros de viviendas particulares. Apareció también la mitad superior de otro ejemplar anepígrafo y de características semejantes a los dos relacionados con Vestio. A escasos metros del hallazgo se encontró un bajorrelieve en el que aparece una figurada identificada con el dios –a la que analizaremos en el apartado dedicado a la iconografía- formando parte de un muro de cierre de una finca privada (Bouza Brey, 1946: 110-113). Según F. Bouza Brey, a través de unas prospecciones en esta localidad, se documentó la existencia de un castro de grandes dimensiones, así como restos visigóticos. Este autor asegura además que en el lugar de los descubrimientos hubo de existir un santuario dedicado a Vestio que sería reemplazado por una iglesia (Bouza Brey, 1946: 110-113), sin embargo no disponemos de un estudio arqueológico que avale tal hipótesis pero tampoco que la desmienta. Si no existió un santuario con una estructura arquitectónica como tal, pudo haber habido un témenos en el que se le rindiera culto y se depositasen sus exvotos.

### **IV. 7. 2. EL REGISTRO EMPÍRICO.**

Los dos epígrafes se encuentran grabados en aras de granito. Ambas piezas han sufrido amputaciones parciales debido a su reutilización. Una de ellas (Fig. 115)<sup>160</sup> tiene la parte superior decorada con un arco y la mitad de otro, los dos de medio punto. Estos

---

<sup>160</sup> Inscripción nº 1 del Anexo H.

motivos se repiten en su zona inferior hasta en tres ocasiones. A la otra (Fig. 116)<sup>161</sup> le falta la base pero en su parte superior hay grabados dos arcos también de medio punto, cada uno de ellos bajo una esvástica, elemento relacionado con divinidades de carácter solar (Tranoy, 1981: 291; Olivares Pedreño, 2002: 212). Los dos ejemplares sobrepasan los 80 cm. de altura. La grafía de las inscripciones no es muy cuidada. Por las características que presentan estos monumentos sus respectivos costes de fabricación debieron ser medios.

El registro empírico del culto de Vestio podría completarse con el relieve grabado sobre una estela de granito en el que se representa una figura que ha sido identificada con el dios y que analizaremos más adelante.



**Figura 115.** Ara de Severa. Museo de Pontevedra. Fuente: Eda-bea.es, 2016.



**Figura 116.** Ara dedicada a Vestio. Museo de Pontevedra. Fuente: Quintía Pereira, 2013: 11.

#### IV. 7. 3. FÓRMULAS DE DENOMINACIÓN.

El teónimo no presenta variantes y en las dos inscripciones va acompañado del término *deus* y del apelativo *alonicus* que haría referencia a un grupo de población. F. Bouza Brey, siguiendo a A. Holder, le asigna tanto al teónimo como al epíteto un origen celta (Bouza Brey, 1946: 115).

---

<sup>161</sup> Inscripción nº 2.

#### IV. 7. 4. ICONOGRAFÍA.

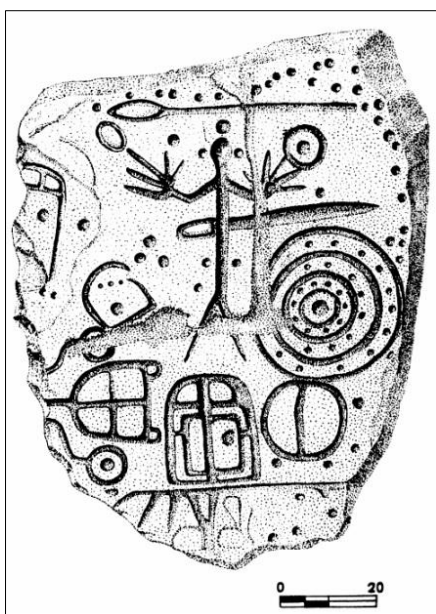
La figura que aparece en el relieve encontrado en el mismo lugar que las aras dedicadas a Vestio ha sido considerada una representación del propio dios. Se trata de una figura humana de medio cuerpo, con barba y una especie de casco con cuernos, los brazos extendidos en cruz y las palmas de las manos abiertas (Fig. 117).



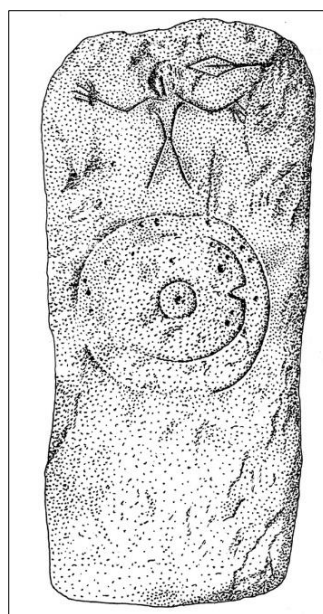
**Figura 117.** Relieve relacionado con Vestio. Museo de Pontevedra. Fuente: Quintía Pereira, 2013: 13.

En Europa occidental existen representaciones similares de figuras humanas con las manos desproporcionadamente grandes, alzadas y extendidas que pueden ser consideradas símbolos solares, como por ejemplo en Bohuslän en el sur de Suecia o en Naquane Rock (Val Camonica, Italia) (Olivares Pedreño, 2002: 212). En la Península Ibérica también hay representaciones que guardan cierta semejanza con la de Lourizán. Dos de ellas aparecen en las estelas de guerrero de Monte Blanco (Olivenza, Badajoz) (Fig. 118) y Figueira (Lagos, Faro) (Fig. 119). En el santuario de *Lugus* en Peñalba de Villastar (Teruel) se han encontrado otras de estas representaciones. Una de las figuras presenta los brazos en cruz, las manos abiertas y los dedos muy marcados. Hay otros personajes de rasgos muy parecidos pero con el tamaño de las manos desproporcionado con respecto al resto del cuerpo así como otros símbolos solares (Marco Simón, 1986: 749-750). Todas estas particularidades han servido para vincular a Vestio con el dios céltico *Lugus* a través de la naturaleza solar que se les adjudica a ambos (Marco Simón, 1986; Olivares Pedreño, 2002: 212). Pero en el relieve de Lourizán el personaje representado tiene una especie de casco con cuernos, atributo muy común en las estelas

de guerrero y que ha contribuido también para considerarlo una divinidad solar pero aproximándolo al dios galo *Cernunnos*, que porta este elemento (Tranoy, 1981: 291). J. C. Olivares Pedreño aúna ambas posibilidades alegando que *Cernunnos* sería un apelativo empleado en un momento del ciclo mitológico de *Lugus* (Olivares Pedreño, 2002: 216). Estas hipótesis que le confieren un carácter solar a Vestio se apoyan tanto en las esvásticas presentes en una de las aras ofrendadas a este dios (Fig. 116)<sup>162</sup> como en el relieve, mas debemos ser precavidos en cuanto a las conclusiones que pueden extraerse de esta representación, pues a pesar de que se encontró a escasos metros de las aras no cuenta con ninguna inscripción que lo vincule directa e inequívocamente con Vestio, como en el caso de las cabritas de bronce de Ataecina. Además la fecha de la realización del relieve no está clara. El estilo nada tiene que ver con las representaciones romanas, sino más bien con las locales, por lo que parece bastante probable que se ejecutara antes de la conquista (Tranoy, 1981: 291), como pudo ocurrir con las estatuas de guerrero castreños (Rodríguez Corral, 2012), o bien inmediatamente después de ésta (Bouza Brey, 1946: 114). En cualquier caso, si esta representación es la de Vestio, de entre todas las divinidades objeto de nuestro estudio, él y Endovélico serían las únicas que contarían con iconografía, siempre y cuando la cabra que aparece entre los exvotos de Ataecina no sea una representación de la diosa.



**Figura 118.** Estela de guerrero de Monte Blanco (Olivenza, Badajoz). Museo de Olivenza. Fuente: Blázquez Martínez, 1986: 195.



**Figura 119.** Estela de guerrero de Figueira (Lagos, Faro). Museo de Lagos. Fuente: Almagro Basch, 1966: 73.

<sup>162</sup> Inscripción nº 2.

#### IV. 7. 5. LOS DEDICANTES.

En el culto de Vestio únicamente contamos con dos inscripciones y tan sólo un dedicante conocido. Este fiel es una mujer y porta un solo nombre: *Severa*, que es el *cognomen* más frecuente en la Península Ibérica (Navarro Caballero *et al.*, 2003: 410), abundancia que se deberá en gran parte a que es un *decknamen*, muy empleado por los individuos de condición peregrina.

#### IV. 7. 6. DISCUSIÓN.

El análisis del registro empírico del culto de Vestio nos ha permitido conocer algunos aspectos importantes del mismo. Uno de ellos es su naturaleza. En las dos aras que se le dedican hay grabados arcos de medio punto. Estos símbolos suelen aparecer en monumentos funerarios. Pero además en uno de estos soportes también hay esvásticas labradas<sup>163</sup>, que en el mundo céltico son símbolos solares, por lo que Vestio podría ser una divinidad de naturaleza ctónica y solar (Tranoy, 1981: 291; Colín Vinuesa, 1994: 298). Como hemos comentado en el apartado anterior, las características de la figura del relieve podrían evidenciar también el carácter solar del dios. Dicha figura presenta unos rasgos muy similares a los de las tradiciones locales anteriores, como la de las estelas de guerrero de la Edad del Bronce Final, por lo que puede que se realizase con anterioridad a la conquista romana o en un momento inmediatamente posterior. Si fuera así, no sería coetáneo a las aras, ya que una de ellas ha sido fechada en el siglo II d.C. Este monumento es el que está decorado con las esvásticas que son consideradas “símbolos indígenas” (Colín Vinuesa, 1994: 297), lo que pondría de manifiesto la vigencia de estos elementos locales en una fase muy avanzada del dominio romano. Este hecho puede llevar a plantearnos la posibilidad de que el relieve fuese ejecutado en esa misma etapa, debido a la relación que tienen las características de la figura con las tradiciones locales.

Vestio se encuentra también vinculado con un grupo de población a través del epíteto *alonicus*, que podría estar asociado con el castro de Lourizán en el cual habría nacido su culto. Como propuso en su día F. Bouza Brey, es posible que en este lugar hubiese existido un santuario de Vestio y que éste fuese reemplazado por una iglesia. Como ya hemos comentado, no hay un estudio arqueológico que avale esta hipótesis

---

<sup>163</sup> Inscripción nº 2.



pero tampoco que la desmienta. Con la implantación del cristianismo Vestio pudo haber sufrido un proceso de demonización, con lo que podría estar relacionado el hecho de que los habitantes de la zona llamaran a la figura del relieve “o demo” hasta fechas muy recientes (Bouza Brey, 1946: 113; Quintía Pereira, 2013: 10).

En lo que respecta a los dedicantes, sólo conocemos el nombre de uno de ellos y es una mujer con nombre latino. A juzgar por el coste de los monumentos que ofrendaron, los fieles tendrían un estatus socioeconómico medio.

#### **IV. 8. COROLARIO.**

Al igual que ocurre con los cultos de Ataecina y Endovéllico, los cultos analizados en este capítulo coinciden en varias cuestiones. Para empezar, todos han sido documentados en zonas próximas del occidente peninsular: los de Erbina, Ilurbeda y Trebaruna se localizan en el área central y los de Aerno, Verore y Vestio más al norte. Si atendemos a la distribución geográfica de los mismos, podemos observar cómo los de Erbina, Ilurbeda, Trebaruna y Aerno se registran en más de un enclave, mientras que los de Verore y Vestio están concentrados en un único lugar, lo que convierte a estos dioses en divinidades ligadas a un determinado núcleo. Por otra parte, en muchos de los lugares en los que se han documentado estos cultos también se desarrollaron otras continuidades así como cultos foráneos, lo que demuestra que no son realidades excluyentes.

Todos los teónimos, excepto el de Ilurbeda, presentan variantes, situación que se debería tanto a las distintas variedades dialectales como a las dificultades de transcribir las al latín. En cuanto a las fórmulas de denominación, el teónimo de Trebaruna aparece acompañado del apelativo *augusta* y los de Aerno y Vestio de *deus*. Algunos de estos teónimos llevan epítetos que vinculan a las divinidades con una población o grupo humano, como los de Erbina, Verore y Vestio. Estas tres divinidades junto a Aerno, que es venerado por los zoelas, coincidirían en sus respectivas naturalezas como tutelares de poblaciones, aunque Aerno y Vestio presentan además connotaciones ctónicas y solares, respectivamente. En cuanto a la naturaleza de Ilurbeda y Trebaruna, la de la primera de ellas parece estar vinculada con los caminos, mientras que la de la otra diosa podría estar relacionada con el agua.

La cuestión sobre si existió un especialista religioso o no encargado de los cultos resulta espinosa, como ya comprobamos en el Capítulo III. Puede que existiera un especialista encargado de atender determinados aspectos de estos cultos, como la ejecución de sacrificios. Este podría ser el caso del ritual practicado en el Cabeço das Fráguas, en el que un especialista habría llevado a cabo el sacrificio de los animales mencionados en el texto. Un especialista podría haber sido también el encargado de interpretar el sueño o visión que tuvo *Rufus*, el fiel de Verore, el cual lo llevó a ofrendarle un ara al dios<sup>164</sup>. Un tema igualmente difícil de esclarecer es el de los santuarios, excepto en el caso del Cabeço das Fráguas, cuya sacralidad se remonta al menos hasta la Edad del Bronce Final y que cuenta con importantes paralelos como el de los santuarios que analizaremos en el Capítulo V. Aparte de este lugar, los enclaves con más posibilidades de haber tenido un santuario o recinto sagrado en los que se podría haber desarrollado el culto de estas divinidades, son *Capera*, Narros del Puerto y Segura.

Algunos de los soportes en los que están grabados los epígrafes relacionados con estos cultos han sido hallados reutilizados en construcciones de carácter religioso, como las aras de Erbina encontradas en la capilla de Santa Marinha (Segura)<sup>165</sup>, las de Ilurbeda procedentes de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción (Narros del Puerto) y las iglesias parroquiales de La Alberca y Segoyuela de los Cornejos<sup>166</sup>, y dos de las de Aerno, encontradas en el monasterio de Castro de Avelãs y la capilla del señor de Malta (Olmos)<sup>167</sup>. Estas reutilizaciones podrían estar poniendo de manifiesto la continuidad del contenido sacro durante el cristianismo de estos lugares. En la base de la montaña donde se ubica el Cabeço das Fráguas también se habría producido una situación similar. Durante la Antigüedad la sacralidad se había trasladado desde la cima hasta la base y es en este lugar donde con posterioridad se levantaría la capilla de São Domingos.

Por lo general los soportes epigráficos siguen los patrones estilísticos romanos, si bien algunos como los de Vestio incorporan elementos locales como las esvásticas. Gran parte de ellos están hechos de granito, aunque también hay ejemplares fabricados sobre arenisca, caliza y mármol (Fig. 120). La mayoría son monumentos de escasa decoración y grafía descuidada, aunque existen excepciones como los ejemplares que

---

<sup>164</sup> Inscripción nº 2 del Anexo G.

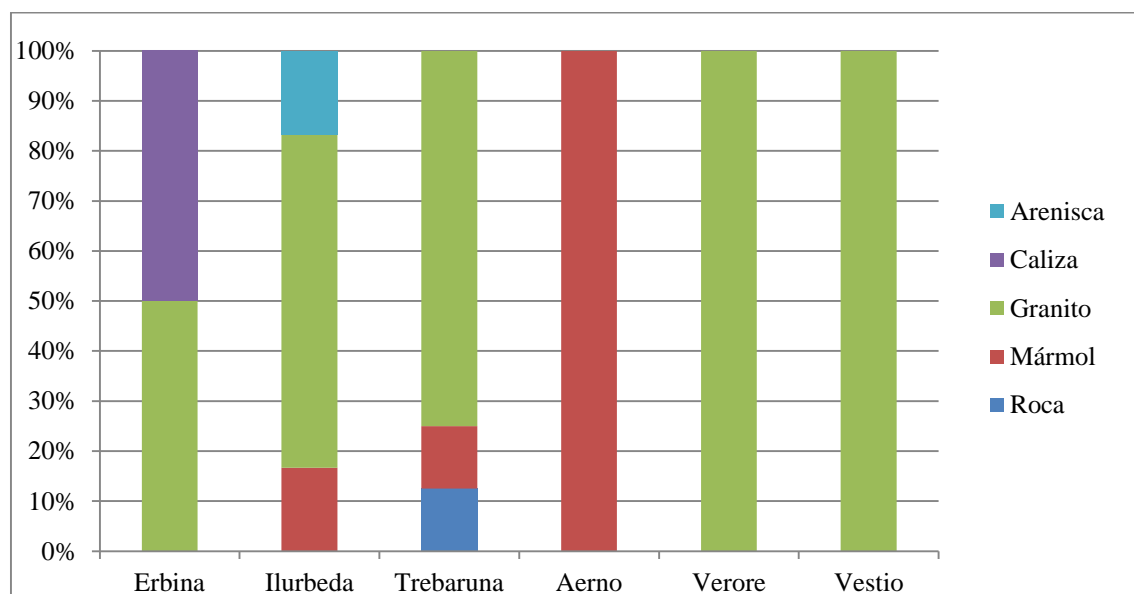
<sup>165</sup> Incripciones nº 3 y nº 4 del Anexo C.

<sup>166</sup> Incripciones nº 1, nº 2, nº 4 y nº 5 del Anexo D.

<sup>167</sup> Incripciones nº 2 y nº 3 del Anexo F.

dedicaron *Capito* (Fig. 100) y *Q. Manilius Facundus* (Fig. 102) a Ilurbeda<sup>168</sup>, *G. Frontonius Camalus*<sup>169</sup>, *M. Fidius Macer* (Fig. 104)<sup>170</sup>, *T. Curiatius Rufinus* (Fig. 108)<sup>171</sup> y *Tongius* (Fig. 109)<sup>172</sup> a Trebaruna, o *Lucretius Valens* (Fig. 112)<sup>173</sup> y *M. Placidius Placidianus* (Fig. 113)<sup>174</sup> a Aerno. Estos soportes serían los que por su factura, tamaño y material empleado en su fabricación tendrían un coste más elevado, mientras que el resto tendrían un coste medio-bajo.

El estatus socioeconómico de los dedicantes estaría relacionado con el coste de los soportes. Por las características que estos presentan puede deducirse que la mayoría de los fieles de estas divinidades tenían un nivel medio, excepto los que ofrendaron los monumentos más caros y que son los que acabamos de comentar, entre los que hay sujetos con onomástica latina y local.



**Figura 120.** Recuento porcentual de los soportes epigráficos de cada culto según la materia prima sobre la que están fabricados.

Otro aspecto en el que estos cultos coinciden es en el sexo de los dedicantes, ya que todos los casos en los que éste ha podido determinarse se corresponden con

<sup>168</sup> Inscripciones nº 3 y nº 5 del Anexo D.

<sup>169</sup> Inscripción nº 6 del Anexo E.

<sup>170</sup> Inscripción nº 2 del Anexo E.

<sup>171</sup> Inscripción nº 8 del Anexo E.

<sup>172</sup> Inscripción nº 4 del Anexo E.

<sup>173</sup> Inscripción nº 3 del Anexo F.

<sup>174</sup> Inscripción nº 2 del Anexo F.

hombres, excepto en el culto de Vestio, en el que el único fiel conocido es una mujer. Esta menor presencia de la mujer podría estar relacionada con su tradicional vinculación con el espacio doméstico (Gallego Franco, 2004: 70). Coincide esta situación con la descrita en los cultos de Ataecina y Endovélico -aunque en este último la participación femenina era muy elevada- y con la de otros cultos, ya sean locales -con la excepción del culto de Vaelico- o foráneos. Todos los devotos conocidos son libres y sólo contamos con la presencia de un ciudadano romano de pleno derecho, *M. Fidius Macer*<sup>175</sup>, devoto de Trebaruna. Éste junto a *Q. Sevius Firmanus*<sup>176</sup>, fiel de Endovélico, son los únicos ciudadanos de los que tenemos constancia dentro del conjunto de divinidades objeto de nuestro estudio. El primero de ellos indica además su actividad como magistrado local del municipio de *Capera*. Esta es una de las dos profesiones atestiguadas. La otra es la de *Tongius*<sup>177</sup>, devoto también de Trebaruna, que es militar. Esta profesión es precisamente la más documentada tanto en los cultos locales como en los de divinidades foráneas (Vázquez Hoys, 1981: 174). En cuanto a la onomástica de los individuos, si observamos todo el conjunto podemos comprobar cómo a pesar de que los nombres latinos son predominantes, existen otros locales como *Andercius*<sup>178</sup>, *Rebu-*<sup>179</sup>, *Crissus*<sup>180</sup> y *Tongius*<sup>181</sup> (Fig. 121). Los portadores de los tres últimos nombres incluirían además su *origo*. Pero también hay fieles que aunque ostentan *duo* o *tria nomina* incluyen en su onomástica elementos locales, como por ejemplo *G. Frontonius Camalus*<sup>182</sup> o *Aitianus Paternus*<sup>183</sup>. Hasta cuatro fieles que tienen un solo nombre latino incluyen su filiación, siendo local el origen de la onomástica paterna. Este sería el caso de *Capiio*<sup>184</sup>, *Capito*<sup>185</sup>, *Albinus*<sup>186</sup> y *Vocunus*<sup>187</sup>. Un caso particular es el de *M. Fidius Macer*<sup>188</sup>, ya que si atendemos a las otras dos inscripciones presentes en el *tetrapylon* de *Capera* comprobamos cómo su padre tenía onomástica latina, pues se llamaba *Fidius*, pero era de condición peregrina. Estatus que compartía con su mujer, *Bolosea*, cuyo

---

<sup>175</sup> Inscripción nº 3 del Anexo E.

<sup>176</sup> Inscripción nº 14 del Anexo B. 1.

<sup>177</sup> Inscripción nº 4 del Anexo E.

<sup>178</sup> Inscripción nº 3 del Anexo C.

<sup>179</sup> Inscripción nº 2 del Anexo D.

<sup>180</sup> Inscripción nº 2 del Anexo E.

<sup>181</sup> Inscripción nº 4 del Anexo E.

<sup>182</sup> Inscripción nº 6 del Anexo E.

<sup>183</sup> Inscripción nº 4 del Anexo G.

<sup>184</sup> Inscripción nº 4 del Anexo C.

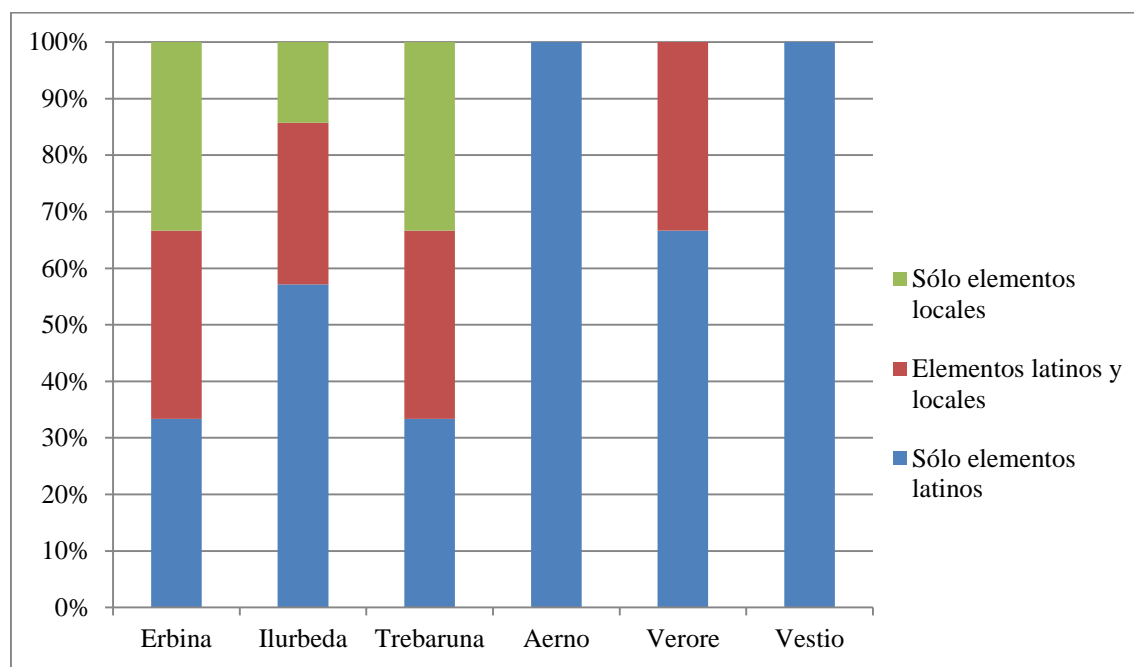
<sup>185</sup> Inscripción nº 3 del Anexo D.

<sup>186</sup> Inscripción nº 4 del Anexo D.

<sup>187</sup> Inscripción nº 5 del Anexo E.

<sup>188</sup> Inscripción nº 3 del Anexo E.

nombre es local al igual que el de su progenitor. *M. Fidius Macer* sería el primero de su familia en obtener la plena ciudadanía y la *tria nomina*, posiblemente después de ejercer el duunvirato (García y Bellido, 1972: 48-68; González Herrero, 2002: 418-431).



**Figura 121.** Recuento porcentual de los nombres de los dedicantes de ambos cultos según la procedencia de los componentes de los mismos.

El predominio de nombres latinos se debería a un conjunto de factores, entre ellos el hecho de que muchas de las inscripciones se encontraran en ciudades de cierto estatuto o en sus proximidades y que parte de los territorios donde éstas se descubrieron fueron sometidos al poder de Roma en una fecha no muy tardía. La relativa abundancia de elementos onomásticos locales, principalmente entre los fieles de Erbina, Ilurbeda y Trebaruna, cuadra con la situación general de la región en la que se han documentado los epígrafes, pues en la zona central y norte de Lusitania se registran la mayoría de los nombres locales que se conocen de toda la provincia (Gorrochategui Churruca y Vallejo Ruiz, 2003: 360).

Una última cuestión en la que coinciden estos cultos es en la iconografía, puesto que no se conoce ninguna representación de estas divinidades, lo que podría deberse a que fueran anicónicas. Esta situación entroncaría con una tradición que se remonta a la Edad del Bronce y que se producía fundamentalmente en el área occidental de la

Península Ibérica (Hurtado Pérez, 1990: 170). La excepción sería Vestio que cuenta con una representación, aunque esta vinculación no es completamente segura. Manteniendo la cautela en todo momento, en el caso de que esta imagen sea la del dios, éste sería junto a Endovélico la única divinidad de las que hemos analizado que tendrían representación, aunque los patrones estilísticos que siguen las de una y otra deidad nada tendrían en común, pues mientras que la de Vestio es muy esquemática y emplea elementos que recuerdan a tradiciones locales como las estelas de guerrero o las imágenes de otras divinidades prerromanas como las del santuario de *Lugus* en Peñalba de Villastar, las que se atribuyen a Endovélico se encuadran dentro de los parámetros de la imaginería clásica.

Como hemos podido comprobar, en la Antigüedad estos cultos son una amalgama de elementos locales y latinos. Son continuidades cuyas raíces se hunden en las tradiciones locales anteriores a la conquista -como bien lo manifiesta el rito descrito en la inscripción rupestre del Cabeço das Fráguas- que sufren un proceso de reformulación a partir del contacto con Roma, al igual que ocurrió en otras regiones que en su día pertenecieron al Imperio Romano como la Galia o la Germania Inferior, lugares en los que se han registrado los cultos de divinidades autóctonas como *Sucellus* o *Nehalennia*. Dentro de este proceso de reformulación, el Cabeço das Fráguas constituye un caso excepcional porque aunque muestra la adopción en un ritual ancestral de un elemento tan importante de la cultura latina como es la epigrafía también expone el mantenimiento del uso de la lengua autóctona para realizar dicho ritual, lo que implica cierto grado de resistencia pero también evidencia la hibridación de la sociedad. Esta hibridación también queda patente en la onomástica de los dedicantes, en la que hay tanto elementos latinos como locales. En esta nueva sociedad surgida tras la conquista y colonización de Roma sería imposible desligar los elementos de una u otra procedencia. En ella se producirían situaciones que a primera vista pueden parecer contradictorias pero que no son excluyentes como el hecho de que un mismo individuo adore a divinidades locales y extrapeninsulares o que una persona con la plena ciudadanía romana venere a sus divinidades ancestrales, como acabamos de comprobar.

**CAPÍTULO V.**  
**LA REUTILIZACIÓN DE SITIOS, MONUMENTOS Y**  
**ESTATUARIA.**





## V. 1. INTRODUCCIÓN.

El fenómeno de las reutilizaciones ha sido tradicionalmente marginado por arqueólogos e historiadores. Los especialistas de cada etapa histórica solían limitarse al estudio de los elementos considerados “propios” de su período, por lo que todo lo que resultaba “extraño” era frecuentemente ignorado o tratado de forma secundaria y marginal como “expolios”, “violaciones” o “intrusiones”, actitud que provocó el destierro del fenómeno hacia los confines de la Historia y una enorme pérdida de información. Como avanzamos en el Capítulo II, a finales del siglo XX y principios del XXI se produjeron importantes cambios a nivel europeo a partir de la flexibilización del marco epistemológico de estudio del valor ideológico-simbólico de la materialidad vinculada con las esferas funerarias y rituales y de una mayor exactitud del registro de campo (García Sanjuán *et al.*, 2007: 110).

El de las reutilizaciones de sitios, monumentos y estatuaria es desde entonces un tema de plena actualidad en Europa al que se han venido dedicando un buen número de estudios en los que se vinculan dichas reutilizaciones con reinterpretaciones del pasado que realizarían las poblaciones que llevarían a cabo tales actos (Hingley, 1996a; 2006; 2009; Holtorf, 1997; 1998; Bradley, 2002; O’Brien, 2002; Díaz-Guardamino Uribe *et al.*, 2015a). En el ámbito peninsular el panorama es semejante, ya que desde el cambio de siglo han ido apareciendo estudios en esta misma línea (Beguiristáin Gúrpide y Vélaz Ciaurriz, 1999; Mañana Borrazás, 2003; Bueno Ramírez *et al.*, 2004; Lorrio Alvarado y Montero Ruiz, 2004; García Sanjuán 2005a; 2005b; 2008; García Sanjuán *et al.*, 2007; Fábrega Álvarez *et al.*, 2011; Marco Simón, 2013). Muy recientemente se ha publicado una obra colectiva, *The Lives of Prehistoric monuments in Iron Age, Roman and Medieval Europe* (Díaz-Guardamino Uribe *et al.*, 2015a), que analiza el fenómeno de las reutilizaciones a nivel europeo incluyendo también el norte de África.

A pesar de los importantes avances aún queda mucho camino por recorrer hasta alcanzar una mayor comprensión y conocimiento de un fenómeno de gran extensión e importancia como es el de las reutilizaciones. Como ya tuvimos ocasión de comentar, la mayoría de los estudios que tienen como objetivo el análisis de las reutilizaciones se centran en la Prehistoria Reciente y la Protohistoria. Los que abordan el estudio de las reutilizaciones durante la Antigüedad son minoría y no suelen realizar un análisis con la profundidad que se requiere del contexto histórico y social en el que la conquista de Roma jugó un papel fundamental. Tampoco se han llevado a cabo comparaciones con

otras continuidades, como es el caso de los cultos de divinidades de origen local, tratados en esta Tesis Doctoral.

Esta situación es la que nos impulsa a realizar un análisis de las reutilizaciones de sitios y monumentos prehistóricos en la Antigüedad con el objetivo de contextualizarlas dentro del fenómeno de las continuidades religiosas de origen local y obtener así una visión de conjunto de dicho fenómeno, contribuyendo además a la ruptura epistemológica iniciada en el cambio de siglo interpretando estas reutilizaciones en clave ideológica-simbólica a través de la cual las poblaciones que las llevaron a cabo trataron de identificarse con su pasado.

El presente capítulo se centra por tanto en las reutilizaciones de sitios, monumentos y estatuaria prehistóricos durante la Antigüedad, teniendo en cuenta la metodología propuesta en el Capítulo II. Debido al gran número de casos conocidos hemos optado por seleccionar los que hemos considerado especialmente significativos y los que cuentan con más información, aunque al inicio de cada apartado presentaremos un catálogo en el que se incluyen todos los casos conocidos de cada tipología analizada en el occidente de la Península Ibérica, con el objetivo de tenerlos presente y poder realizar comparaciones con los casos específicos de estudio. El capítulo se vertebra pues en dos partes: la primera, centrada en los sitios y monumentos reutilizados, como santuarios rupestres y megalitos; y la segunda, en la que se estudian los casos de estatuaria reutilizada, como estelas de guerrero, estatuas-menhir o verracos.

En la primera parte se analizarán dos casos de cada tipología. En lo que respecta a los santuarios rupestres, nos centraremos en el estudio de los situados en As Canles (Campo Lameiro, Pontevedra) y Mogueira (São Martinho de Mouros, Resende, Viseu). Estos dos santuarios cuentan con registros empíricos muy importantes, los cuales manifiestan la sacralidad de estos lugares desde la Edad del Bronce Final hasta la Antigüedad, e incluso hasta la Alta Edad Media, principalmente en el caso de As Canles. En los dos casos durante la Antigüedad se respetaron las expresiones culturales y materiales prehistóricas -basadas fundamentalmente en petroglifos- y se integraron en la nueva concepción del espacio, el cual se monumentaliza a través de la epigrafía latina. En cuanto la segunda sección de esta primera parte, hemos seleccionado el Conjunto Megalítico de Antequera (Málaga) y la Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán (Sevilla), no sólo por contar con un registro empírico muy importante, sino también por estar el estudio de ambos lugares inserto en la dinámica del Grupo de Investigación Atlas (HUM-694), al que pertenecemos y que

tiene investigaciones en marcha en estos sitios arqueológicos, como por ejemplo la Tesis Doctoral de Coronada Mora Molina sobre el enclave antequerano desde un enfoque biográfico o el estudio de las estructuras del sector PP4-Montelirio (Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán) que se viene desarrollando desde el año 2011 y en el cual estamos participando.

En la segunda parte del capítulo analizaremos la reutilización de estatuaria prehistórica, concretamente de dos estelas de guerrero, una estatua-menhir y 12 verracos. Excepto en uno de los verracos (encontrado en Martiherrero, Ávila), estas reutilizaciones se basan fundamentalmente en el grabado de epígrafes funerarios, pero respetando la composición original de la pieza. Al igual que en el caso de los sitios y megalitos, esta estatuaria habría sido reutilizada por su valor ideológico-simbólico, con una clara vinculación con los antepasados remotos de las poblaciones que llevaron a cabo tales reutilizaciones. En el caso de los verracos se plantea una cuestión interesante, y es que estos han sido empleados con frecuencia como elemento definitorio de la etnia vetona y del territorio que ésta ocupaba, por lo que la hipótesis que planteamos podría cobrar más fuerza, aunque, como tendremos ocasión de discutir al final del capítulo, no debemos olvidar que la cultura material no es un criterio de adscripción étnica sino un indicio, y que además, como ya comentamos en el Capítulo II, el corónimo Vetonia sería producto de la reorganización administrativa que tuvo lugar durante el principado de Augusto, a partir de la cual se habría producido la extensión del nombre de una de las etnias o poblaciones a otras que compartirían ciertos rasgos comunes, al menos desde la perspectiva de Roma. Por otra parte, aunque los verracos han sido tomados como elementos determinantes del área ocupada por los vetones, algunos ejemplares han sido hallados en zonas vinculadas con otras etnias, como el verraco de Coca, enclave ligado a los vacceos.

Por todo ello, consideramos que la casuística que vamos a analizar cuenta con unos importantes registros empíricos que ofrecen un interesante debate sobre el sentido de estas reutilizaciones.

Excepto en el caso de los megalitos y del mencionado verraco de Martiherrero, todas las reutilizaciones que estudiaremos se basan en la epigrafía. Al igual que ocurría en las zonas en las que aparecieron las inscripciones en las que se mencionaban a las divinidades analizadas en los dos capítulos anteriores, las áreas en las que se documentaron estas reutilizaciones fueron conquistadas por Roma en distintas fechas: las zonas de las estelas y los verracos sobre mediados del s. II a.C. y las de los

santuarios y la estatua-menhir a mediados de la centuria siguiente. No obstante, y de la misma forma que en el caso de las inscripciones de las divinidades, los epígrafes que han podido fecharse datan de la etapa altoimperial, lo que responderá en buena medida a la eclosión del ritmo epigráfico a partir del principado de Augusto, pero también a la cristalización de una sociedad híbrida y heterogénea tras el contacto colonial, en la que la memoria y la vinculación con los antepasados mantuvieron una importancia nada desdeñable, como comprobaremos a continuación.

## **V. 2. SITIOS Y MONUMENTOS.**

### **V. 2. 1. SANTUARIOS RUPESTRES.**

El presente apartado se centra en el análisis de los santuarios rupestres al aire libre de As Canles (Campo Lameiro, Pontevedra) y Mogueira (São Martinho de Mouros, Resende, Viseu). En este tipo de casuística entraría también el santuario del Cabeço das Fráguas, que ya fue objeto de estudio en el Capítulo IV, concretamente en el apartado dedicado a la diosa Trebaruna, cuyo culto se documenta en dicho enclave a través de una inscripción rupestre en lengua lusitana escrita con caracteres latinos. Estos tres santuarios tienen un período de actividad dilatado en el tiempo, el cual abarcaría desde la Edad del Bronce Final hasta la Antigüedad, aunque la sacralidad de estos lugares continuaría con la llegada del cristianismo. El registro empírico de los tres santuarios durante la Antigüedad se centra fundamentalmente en la epigrafía, que marca y organiza el espacio además de constituir la única monumentalización de estos lugares, puesto que hay que entender a las inscripciones como “verbal monuments endowed with a vocation of permanency and a sense of audience” (Alfayé Villa y Marco Simón, 2008: 301). Estos santuarios cuentan con otros paralelos en el occidente ibérico (Tab. 18) y en el resto de la Península, entre los que destaca el santuario de Peñalba de Villastar, cuyo período de actividad es similar al de los santuarios que forman parte de nuestro análisis y en el que se han documentado un gran número de inscripciones en latín y en celtibérico con caracteres latinos (García Quintela y González García, 2010; Marco Simón, 2013; Correia Santos, 2015). Pero también tienen paralelos en otras regiones que estuvieron bajo dominio romano como el valle de Val Camonica en los Alpes italianos (Fedele, 2015).

El análisis de estos santuarios nos permitirá observar cómo la sacralidad de estos enclaves continúa a lo largo de los siglos reformulándose con el devenir del tiempo. En el caso de la Antigüedad, que es el período en el que se centra nuestro estudio, la principal reformulación viene de la mano de la introducción de la escritura como nueva forma ceremonial, que organiza y de monumentaliza estos espacios sacros.

Nombre	Localización	Cultura material antigua y cronología	Tipo de reutilización	Bibliografía
<b>El Charcazo</b>	El Raso de Candeleda, Ávila	Ara votiva con epígrafe latino dedicado a Vaelico	Cultural	Correia Santos, 2015
<b>As Canles</b>	Campo Lameiro, Pontevedra	Dos inscripciones rupestres latinas	Cultural	García Quintela y Santos Estévez, 2008; Santos Estévez, 2008; Correia Santos, 2010; 2015
<b>Ntra Sra del Castillo</b>	Pereña de la Ribera, Salamanca	Dos estelas: una anepígrafa y otra funeraria con epígrafe latino	Funeria/Cultural (?)	Correia Santos, 2015
<b>Cabeço das Fráguas</b>	Pousafoles do Bispo, Sabugal, Guarda	Inscripción rupestre en lusitano con caracteres latinos	Cultural	Correia Santos y Schattner, 2010; Correia Santos, 2015
<b>Mogueira</b>	São Martinho de Mouros, Resende, Viseu	Ocho inscripciones rupestres latinas	Cultural	Correia Santos, 2010; 2015
<b>Castro de Três Rios</b>	Parada de Gonta, Tondela, Viseu	Dos inscripciones rupestres latinas	Cultural	Correia Santos, 2015

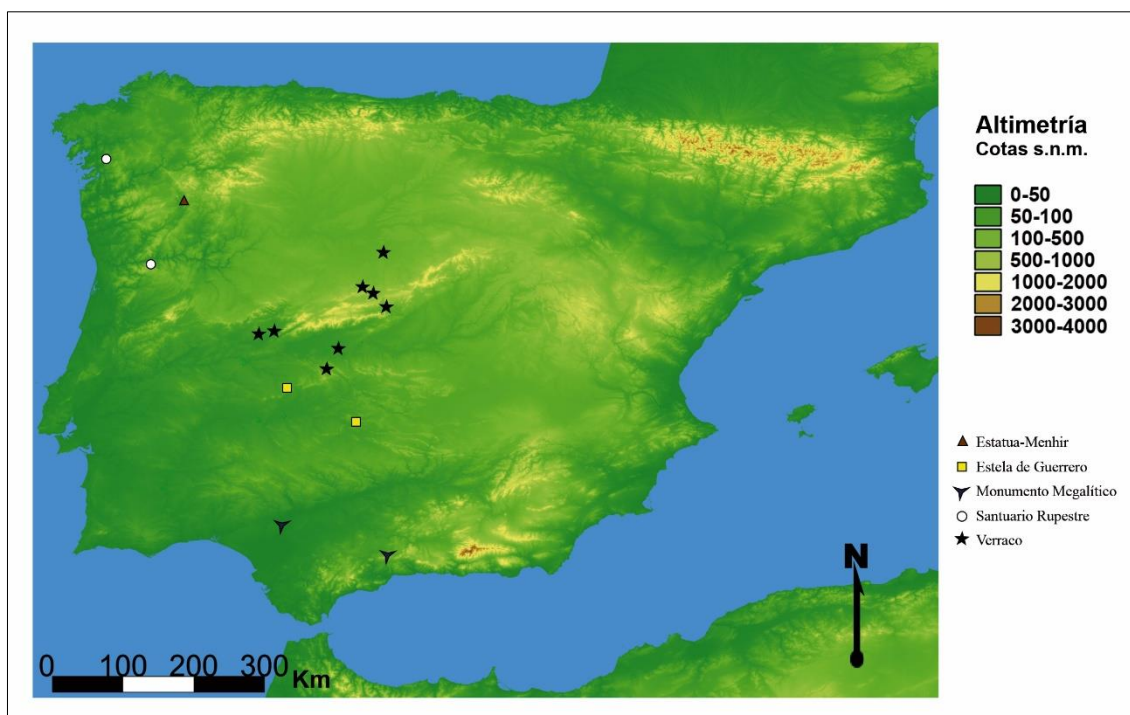
**Tabla 18.** Santuarios rupestres prehistóricos al aire libre reutilizados en la Antigüedad en el área oeste de la Península Ibérica.

## **A) AS CANLES (CAMPO LAMEIRO, PONTEVEDRA).**

### **1. Ubicación geográfica.**

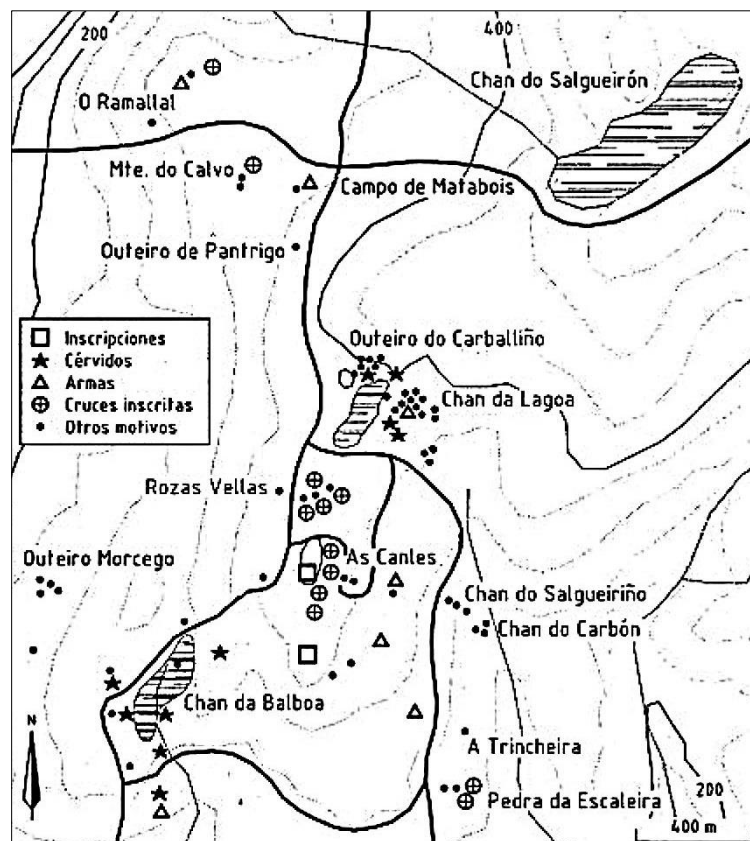
El cerro de As Canles, en el que se encuentra el santuario rupestre, está ubicado en la estación de Caneda, en Campo Lameiro, el municipio de la provincia de Pontevedra con mayor concentración de grabados rupestres (Fig. 122). El relieve del área geográfica en el que se inserta es muy abrupto, aunque las alturas están por debajo de los 600 m. Dentro de este paisaje el río Lerez, que atraviesa la comarca y forma meandros muy pronunciados, es el elemento fisiográfico más importante (Santos

Estévez *et al.*, 1997: 65). En las laderas del cerro de As Canles se han localizado hasta 16 rocas con petroglifos, compuestos en su mayor parte por cruces en cuadrados y escaleriformes, aunque también aparecen un antropomorfo vinculado a una cruz inscrita y un buen número de petroglifos de Estilo Atlántico (García Quintela y Santos Estévez, 2008: 81). Los petroglifos se ubican en el recorrido de dos vías de paso (laderas este y sureste) que discurren desde la base del cerro hasta la cima, en la cual, en el denominado Outeiro do Gallo, se encuentra la inscripción nº 2, en una gran roca flotante de forma oval que constituye un importantísimo hito espacial y paisajístico, ya que es el punto más alto de la estación, visible en todo el valle de Campo Lameiro. A una distancia de unos 60 m. de esta inscripción se encuentra la nº 1<sup>189</sup>, también en la cima de un cerro, el Outeiro do Couto, en una roca casi cuadrangular orientada hacia el oeste (García Quintela y Santos Estévez, 2008: 82; Santos Estévez, 2008: 165; Correia Santos, 2015: 820) (Fig. 123).



**Figura 122.** Mapa de la Península Ibérica en el que se localizan los núcleos en los que se documenta la casuística analizada en el capítulo.

<sup>189</sup> Estas dos inscripciones se encuentran recogidas en el Anexo I.



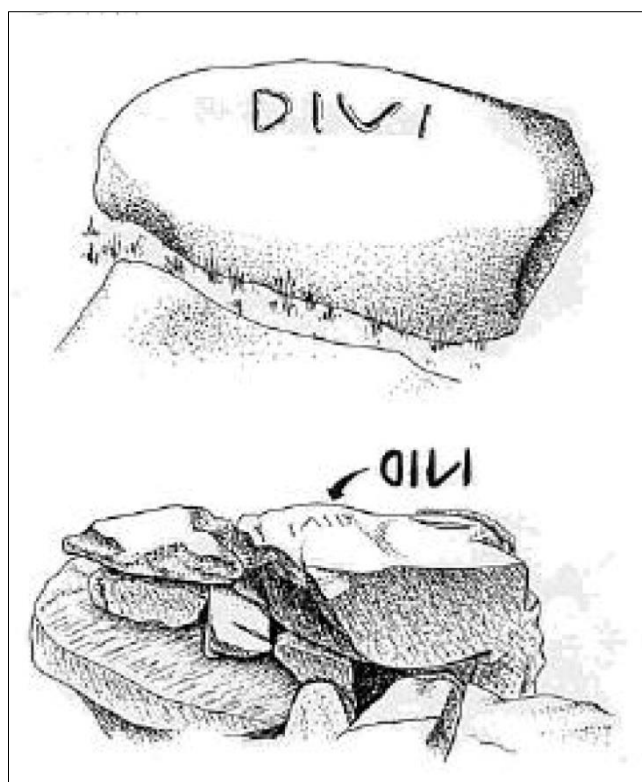
**Figura 123.** Distribución de los petroglifos según los motivos, inscripciones y vías de paso de la estación de Caneda. Fuente: Santos Estévez y Criado Boado, 1998: 583, fig. 1.

En cuanto al poblamiento del territorio en el que se inserta As Canles, existen asentamientos neolíticos y de la Edad del Bronce, fundamentalmente en zonas altas (Santos Estévez *et al.*, 1997: 71; García Quintela y González García, 2010: 117). En la Primera Edad del Hierro los asentamientos ocuparían los lugares más altos y se fortificarían, situación que cambiará en la Segunda Edad del Hierro, cuando se trasladan al valle (García Quintela y González García, 2010: 117). En lo que respecta al poblamiento de la Antigüedad no se conocen asentamientos en un radio de 10 km., aunque algunos autores suponen que debieron ubicarse en las zonas más bajas (Santos Estévez *et al.*, 1997: 69). En esta zona se ha señalado además la existencia de una importante vía de comunicación de este período, posiblemente la vía XIX Bracara-Asturica (Santos Estévez *et al.*, 1997: 69).

## 2. El registro empírico.

El registro empírico de este conjunto rupestre lo conforman un gran número de petroglifos y dos inscripciones latinas, ya que por ahora se desconoce la existencia de materiales arqueológicos relacionados con dicho conjunto. Este enclave de As Canles queda inserto en la estación de Caneda, una de las zonas con mayor concentración de grabados rupestres del noroeste peninsular. Los petroglifos aquí representados pertenecen tanto al Estilo Atlántico (Edad del Bronce Final-Primera Edad del Hierro) como al Estilo Esquemático Atlántico (Segunda Edad del Hierro) (Santos Estévez, 2008: 49, 133). Las inscripciones latinas son dos y en ellas aparece una única palabra: *DIVI*. Cada una de ellas está grabada en una roca que constituye la cima de un cerro. La inscripción nº 1, situada en el llamado Outeiro do Couto, parece haber sido grabada con un instrumento metálico, estando sus caracteres distribuidos de izquierda a derecha y orientados hacia el oeste. Por su parte, la nº 2 se encuentra en el Outeiro do Gallo, cima del cerro de As Canles, y habría sido grabada por abrasión con una piedra. La D de esta inscripción está invertida y los caracteres se encuentran distribuidos de arriba hacia abajo (Santos Estévez, 2008: 165) (Fig. 124). Al ser esta la inscripción de peor factura, algunos investigadores han considerado que la habría hecho un “indígena” y que además sería la más antigua de las dos, pues evidenciaría una “romanización precaria” (García Quintela y Santos Estévez, 2008: 82, 165). No obstante, estas hipótesis son difíciles de sostener. En primer lugar porque el hecho de que una persona tenga escasos conocimientos de la escritura no quiere decir que sea “indígena”. Por otra parte, la mala factura de la inscripción podría deberse a los escasos conocimientos de escritura del individuo que la llevó a cabo, del que no importa el grado de “romanización” que tuviera a la hora de realizar la inscripción, sino el conocimiento que tenía de la escritura, pues pudo haber sido una persona perfectamente “romanizada” -por utilizar la misma metodología clásica que los autores mencionados- pero no estar debidamente alfabetizada o no ser lo suficientemente diestra con la técnica de grabado. Lo que parece claro es que las dos inscripciones no fueron hechas por el mismo individuo, o al menos, no en el mismo momento de su vida. Resulta muy complicado datar estas inscripciones a partir de los datos disponibles. Teniendo en cuenta que esta zona sería conquistada a mediados del siglo I a.C. pudieron ser grabadas en cualquier momento a partir de esa fecha.





**Figura 124.** Inscripciones de Outeiro do Couto (arriba) (nº 1) y Outeiro de Gallo (abajo) (nº 2). Fuente: Santos Estévez, 2007: 166, fig. 7.23.

La interpretación de las inscripciones también presenta una serie de problemas, debido a que la palabra *DIVI* puede tener varios significados:

- a) *Divus* (dios): sustantivo masculino, cuyas formas de genitivo singular y de nominativo y vocativo plural son *divi*.
- b) *Divus -a -um* (divino): adjetivo con terminaciones de genitivo singular masculino y neutro y nominativo y vocativo plural masculino también en *i*.
- c) *Divum* (aire, cielo claro, luz diurna): sustantivo neutro cuya forma en genitivo singular también es *divi* (García Quintela y Santos Estévez, 2008: 168).

De estas posibilidades, las que parecen más acordes al contexto son las dos primeras en sus formas de nominativo y vocativo plural (García Quintela y Santos Estévez, 2008: 168), por lo que estaríamos ante inscripciones que mencionarían a unos *dioses* o bien a entes o espacios *divinos*, dejando patente la sacralidad del lugar.

### 3. Discusión.

La naturaleza y significado de las inscripciones ponen de manifiesto la sacralidad del lugar, a lo que habría que sumar su vinculación con la estación rupestre con la que están asociadas (Correia Santos, 2015: 821). Los distintos elementos de este conjunto rupestre se encuentran organizados intencionadamente, teniendo las rocas grabadas un claro papel delimitador. En el caso de las rocas sobre las que están grabadas las inscripciones latinas, éstas se ubican en el extremo oeste de la zona en la que se encuentran los petroglifos de la Edad del Hierro, estando el epígrafe nº 2 inscrito en la cima de un cerro en el que desembocan dos caminos a lo largo de los cuales hay un gran número de petroglifos. Los dos cerros donde se encuentran sendas inscripciones constituyen el límite de visibilidad hacia el este desde la ubicación de los castros de la Segunda Edad del Hierro, en el valle del río Lérez, con los que tiene una relación visual directa (García Quintela y Santos Estévez, 2008: 164; Correia Santos, 2015: 821-822). Por otra parte, el petroglifo del ciervo de Laxe dos Carballos parece estar relacionado con el orto del sol en el solsticio de invierno y en el lunasticio mayor sur, puntos que coincidirían con los dos cerros en los que están grabadas las inscripciones (García Quintela y González García, 2010: 119). Todas estas cuestiones ponen de relieve la importancia simbólica del santuario, en el que el lugar en el que se encuentran las inscripciones parece tener un papel destacado. El hecho de que los dos epígrafes se encuentren en la cima de dos altozanos gemelos a muy escasa distancia y una escrita al revés de la otra podría corresponder a una organización del espacio a través de agrupaciones binarias que se complementan (Correia Santos, 2015: 823), situación que ha sido aprovechada por M. V. García Quintela y M. Santos Estévez (2008: 168: 176) para vincular tanto el lugar como las inscripciones con el culto a un Lug plural o gemelar o a unos *DIVI* locales gemelos.

La sacralidad del entorno continuaría durante el cristianismo a través del culto a los santos Justo y Pastor, bajo cuyas advocaciones se erigiría una ermita en la margen izquierda del Lérez en un emplazamiento muy cercano al lugar en el que se encuentran las inscripciones. Estos santos fueron mártires de la persecución de Diocleciano en el año 304 d.C. y su culto conoció una gran expansión por toda la Península Ibérica durante la Alta Edad Media (Santos Estévez *et al.*, 1997: 73; García Quintela y Santos Estévez, 2008: 176). Al ser dos santos y celebrarse su festividad el 6 de agosto, fecha muy próxima a la de Lug —el primero del mismo mes, se ha barajado la posibilidad de que su culto sucediera al posible culto de un Lug plural o gemelar o al de unos *DIVI*

locales también gemelos en As Canles (Santos Estévez *et al.*, 1997: 73; García Quintela y Santos Estévez, 2008: 176; García Quintela y González García, 2010: 119).

La sacralidad de este entorno resulta evidente. En él, el Outeiro do Couto y el Outeiro do Gallo parecen jugar un papel destacado, especialmente el último de ellos, el cual conforma una especie de lugar central, un enclave de gran simbología paisajística y sacra, como parecen demostrar los elementos que con él se vinculan. La sacralidad de este espacio es muy dilatada en el tiempo y se remonta hasta la Edad del Bronce e inicios de la Edad del Hierro. La utilización del enclave en la Antigüedad responde a los parámetros culturales de una sociedad híbrida en la que se entremezclan y coexisten elementos de origen prehistórico, en este caso la sacralidad del lugar, con formas rituales y ceremoniales latinas, como la escritura.

## **B) MOGUEIRA (SÃO MARTINHO DE MOUROS, RESENDE, VISEU).**

### **1. Ubicación geográfica.**

El enclave de Mogueira se localiza en São Martinho de Mouros (Resende, Viseu), en la cima de un promontorio rocoso que goza de un amplio campo visual del valle del Duero (Figs. 122 y 125). En la cima del promontorio se ha documentado un recinto fortificado con una serie de estructuras excavadas en la roca, elementos que junto con las inscripciones rupestres presentes en la ladera condujeron a algunos investigadores a interpretar el lugar como una santuario “castreño” (Marques, 1987: 288) “luso-romano” (Vasconcelos, 1895a: 10; Mantas, 1984: 364). Sin embargo, en 2009 se llevó a cabo una excavación en esta zona cuyos resultados retrasan la cronología de los restos hasta el Medievo (entre los siglos X y XII) (Correia Santos, 2012). Durante el proceso de excavación el yacimiento fue dividido en cinco sectores, realizándose el sondeo únicamente en el sector A (seguimos la terminología de los excavadores), en la cima del monte (Fig. 126). Los sectores A y B se corresponden con la fortificación medieval. Por su parte, el sector C abarca la ladera suroeste del cerro y es en él donde se concentran las inscripciones rupestres<sup>190</sup>. El sector D comprende la explanada contigua a la ladera noreste en la que se han documentado estructuras habitacionales rupestres de cronología medieval que estarían asociadas a una necrópolis fechada en un período anterior indeterminado. Y por último, al sector E, ubicado en la

---

<sup>190</sup> Inscripciones del Anexo J.

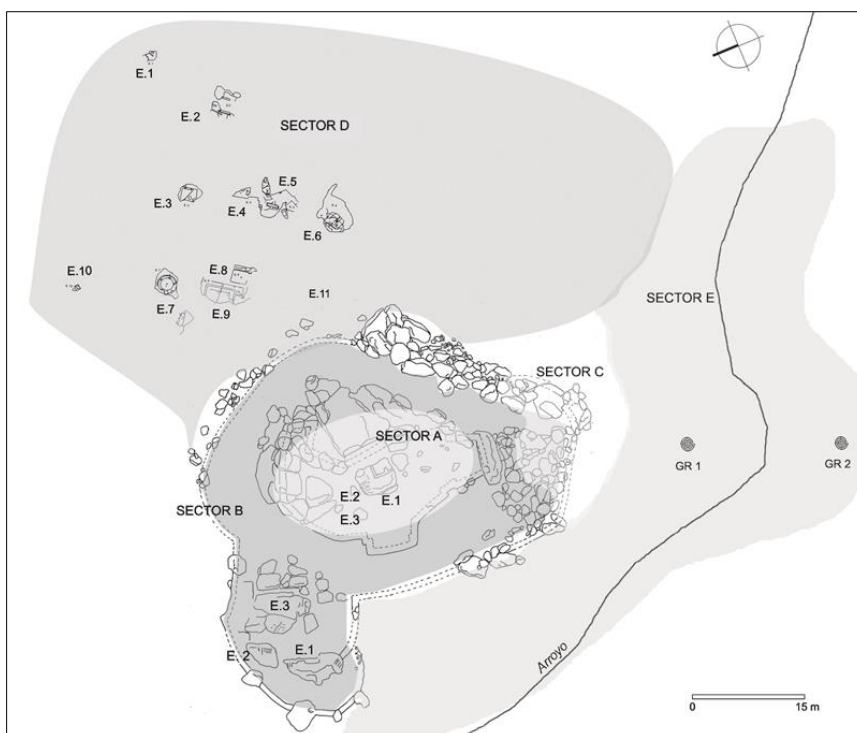
base sur-suroeste del cerro junto a un arroyo, pertenecen una serie de estructuras medievales y los petroglifos grabados sobre dos rocas (Correia Santos, 2012: 459-460; 2015: 920-921). El área del santuario quedaría por lo tanto dividida en los sectores C y D. El D se correspondería con el espacio más antiguo, en el que se encuentran los petroglifos, cada uno en una orilla del arroyo, enfrentados entre sí. El motivo central del que se encuentra en la orilla izquierda es una espiral, acompañada de figuras trapezoidales y podomorfos junto a un gran número de cazoletas. Los grabados de la orilla derecha son motivos lineales, los cuales conforman una composición semejante a la del Cabeço das Fráguas (Correia Santos, 2012: 487). Los motivos de ambas rocas suelen estar asociados a contextos culturales (Sevillano San José, 1986-1987: 317; García Quintela y Santos Estévez, 2008: 40-41; Correia Santos, 2015: 941). El sector C, orientado también hacia el arroyo, sería utilizado con posterioridad, tras la conquista romana, que tiene lugar en estas tierras hacia mediados del siglo I a.C. Las inscripciones nº 1 y nº 2 se encuentran grabadas verticalmente sobre dos rocas alisadas distantes entre sí apenas 5 m. Muy próxima a ellas se encuentra la inscripción nº 3, en una zona de difícil acceso. A unos 100 m. en línea recta de la inscripción nº 1 se encuentran las inscripciones nº 4, nº 5, nº 6, nº 7 y nº 8, grabadas también en una roca alisada artificialmente. En la base de estas inscripciones hay un pequeño saliente con hoyos de forma circular alineados con los epígrafes que V. Silva y J. Vaz (2001: 79) interpretan como un altar, aunque debemos ser precavidos al respecto, pues en ese lugar se ha documentado restos de una vivienda medieval (Correia Santos, 2015: 935).

El enclave de Mogueira se encuentra inserto en un entorno en el que existen asentamientos tanto de la Prehistoria Reciente como de la Antigüedad. Dentro del primer grupo, en un radio de unos 2 km., hay dos asentamientos. Uno de ellos en la Serra das Meadas, de cronología protohistórica indeterminada, y el otro en Barrô (Águeda, Aveiro), posiblemente de la Edad del Hierro y de la Antigüedad (Correia Santos, 2015: 938). Un poco más alejados, entre 5 y 8 km., están el castro de Penude (Lamego, Viseu), perteneciente a un período indeterminado de la Protohistoria (Teixeira, 1998: nº 26), el sitio de Queimada, junto a Lamego, con una posible vinculación a la Edad del Bronce Final (Machado, 1920: 241-270; Santos Correia, 2015: 938), y el asentamiento de la Edad del Hierro de Monte Dufe (Vila Nova de Souto d' El-Rei, Lamego, Viseu). Dentro de este radio de distancia se encuentra también el recinto megalítico de São Cristóvão (Felgueiras, Resende, Viseu), perteneciente a la Edad del Bronce Final-Edad del Hierro (Santos Correia, 2015: 939).

En cuanto a los asentamientos antiguos, a unos 6 km. están Cárquere (Resende, Viseu) y Lamego (Viseu), posiblemente las capitales de las *civitas* de los *paesuri* y los *coilarni*, respectivamente (Teixeira, 1998: 15). Otros asentamientos y hallazgos dispersos se han localizado en Almocave (Lamego, Viseu), Penude (Lamego, Viseu), Carvalho do Bispo (Lamego, Viseu), Póvoa (Vila Nova de Souto d' El-Rei) y Fonte d' El-Rei (Vila Nova de Souto d' El-Rei) (Teixeira, 1998: 18-26). En la orilla opuesta del Duero, frente a Mogueira, se encuentra el asentamiento del Castelo (Frende, Baião, Porto), en el que hay una ermita dedicada a São João asociada a una necrópolis rupestre y estructuras habitacionales pertenecientes a un horizonte tardoantiguo (Correia Santos, 2015: 939).



**Figura 125.** Localización del enclave de Mogueira en São Martinho de Mouros.  
Fuente: Correia Santos, 2010a: 187, fig. 9.



**Figura 126.** Plano del yacimiento de Mogueira en el que se distinguen los sectores en los que se dividió en la intervención de 2009. Fuente: Correia Santos, 2012: 460, fig. 4.

## 2. El registro empírico.

Este registro empírico está compuesto principalmente por una serie de petroglifos grabados sobre dos rocas y un conjunto de ocho inscripciones rupestres, siete de ellas claramente latinas. En lo que respecta a los materiales arqueológicos antiguos, en la zona que se corresponde con el recinto fortificado de época medieval, concretamente en la cisterna, apareció un tesorillo de monedas de cuyo hallazgo se hizo eco J. Leite de Vasconcelos (1895a: 10) y del que se desconoce su paradero. En el Museo de Resende solamente hay depositado un bronce de Constantino I (306-337 d.C.) descubierto en este yacimiento. Muy próximas a las inscripciones nº 1 y nº 2 aparecieron diversos fragmentos de *tegulae*, los cuales se han relacionado con una posible cubierta del espacio del santuario (Correia Santos, 2015: 938).

En cuanto a las inscripciones, la nº 1 es votiva, ya que pone de manifiesto el cumplimiento de una promesa aunque no se conoce el teónimo (Figs. 127 y 128). La naturaleza del resto de los epígrafes es más controvertida. La nº 2 está compuesta por trazos verticales y dos uves, por lo que han sido interpretados como numerales que

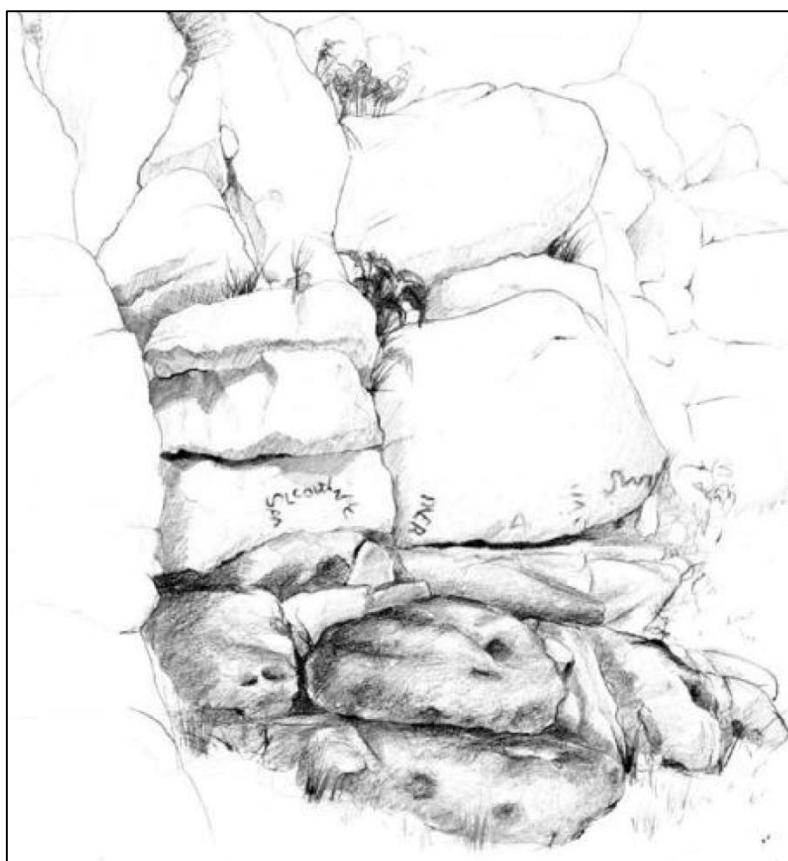
contabilizarían votos (Rodríguez Colmenero, 1995: 208). La inscripción nº 3 es bastante similar, aunque sólo aparecen trazos verticales. Por otra parte, la inscripciones nº 4, nº 5, nº 7 y nº 8 parecen corresponderse con antropónimos, mientras que la interpretación de la nº 6 es confusa, puesto que únicamente la componen las letras *AB* (Fig. 129).



**Figura 127.** Ubicación de la inscripción nº 1 en la ladera suroeste del cerro. Fuente: Correia Santos, 2015: 977.



**Figura 128.** Fotografía nocturna de la inscripción nº 1. Fuente: Correia Santos, 2015: 978.



**Figura 129.** Localización de las inscripciones nº 4, nº 5, nº 6, nº 7 y nº 8. Fuente: Correia Santos, 2015: 980.



Tanto los petroglifos como las inscripciones rupestres pondrían de manifiesto el carácter sacro del enclave, elementos que junto a la moneda del reinado de Constantino permiten fechar su uso al menos desde finales de la Edad del Bronce e inicios de la Primera Edad del Hierro hasta la época bajoimperial (Correia Santos, 2012: 489-490; 2015: 942-944), mostrando así una continuidad bastante sustancial durante unos dos mil años.

### 3. Discusión.

Al igual que en el caso de As Canles, la naturaleza sacra del lugar queda reflejada tanto en los petroglifos como en las inscripciones rupestres. De nuevo, la conexión del santuario con el medio físico es muy importante, no sólo por el hecho de que se trate de un santuario rupestre al aire libre, sino también por su ubicación en un cerro con un amplio dominio visual del entorno circundante y por su clara asociación con el arroyo que discurre a sus pies. Esta situación ha sido aprovechada para proponer una naturaleza acuática de las divinidades adoradas en el lugar (Correia Santos, 2015: 943). Por otra parte, tanto los petroglifos como las inscripciones organizan y vertebran el espacio. Tras la conquista romana y la introducción de la epigrafía como forma ceremonial la distribución de este espacio sufriría modificaciones y se alejaría del arroyo.

De las ocho inscripciones tan sólo la nº 1 es claramente votiva. Como comentamos en el apartado referente al registro empírico, hay dos inscripciones que parecen corresponderse con numerales, los cuales podrían estar haciendo un recuento de votos (Rodríguez Colmenero, 1995: 208). Existen otras cuatro<sup>191</sup> en las que sólo se expresan antropónimos, muy probablemente para dejar constancia del nombre de un fiel que estaba cumpliendo un voto. Si tenemos en cuenta la primera inscripción junto a estas otras cuatro hay siete nombres, de los cuales cuatro se corresponderían con hombres<sup>192</sup> y dos con mujeres<sup>193</sup>, siendo el sexo de otro de ellos indeterminado<sup>194</sup> (Tab. 19).

---

<sup>191</sup> Inscripciones nº 4, nº 5, nº 7 y nº 8.

<sup>192</sup> Inscripciones nº 1 y nº 4.

<sup>193</sup> Inscripciones nº 5 y nº 8.

<sup>194</sup> Inscripción nº 7.



Nº	<i>Praenomen</i>	<i>Nomen</i>	<i>Filiación/ C. Jurídica</i>	<i>Cognomen/ N. Unicum</i>
1	<i>Qui(ntus) C(aius?)</i>	<i>Atil(ius) Rotamus</i>	<i>Cuami Tritei</i>	<i>Cat(-urus/-uenus)</i>
4			<i>Coutiane</i>	<i>Sama(lus) L(ucius?)</i>
5				<i>Duer(ta)</i>
7				<i>Val(e)ri(-us/-a)</i>
8				<i>Sunua</i>

**Tabla 19.** Onomástica presente en las inscripciones rupestres de Mogueira.

En cuanto a la onomástica de estos sujetos ninguno porta *tria nomina* y sólo dos llevan *duo nomina*<sup>195</sup>, habiendo un tercer caso dudoso<sup>196</sup>. Tres de los individuos tienen onomástica latina<sup>197</sup>, aunque los nombres de los padres de dos de ellos<sup>198</sup> —que aparecen en la filiación— son locales. Los *nomina* *Atilius* y *Valeri-us/-a* ocupan los puestos número 26 y 2 de frecuencia en Lusitania, respectivamente (Navarro Caballero *et al.*, 2003: 407).

Cuatro de ellos poseen un solo nombre<sup>199</sup>, todos locales excepto *Valeri-us/-a*. A estos nombres locales podría sumarse otro caso más, el de *Samalus*<sup>200</sup>. Los nombres locales serían por tanto, *Caturus* o *Catuenus*<sup>201</sup>, *Duerta*<sup>202</sup>, *Samalus* y *Sunua*<sup>203</sup>. Del primero de ellos sólo constan las tres primeras letras. Puede transcribirse como *Caturus*, el nombre local que ocupa el puesto nº 12 de frecuencia en Lusitania (Gorrochategui Churruca y Vallejo Ruiz, 2003: 364) y que encontramos atestiguado en las inscripciones de Endovéllico<sup>204</sup>, o como *Catuenus*, pero también puede corresponderse con el *nomen* *Catinius* y el *cognomen* *Catullus*, ambos de latinidad antigua, aunque por el contexto parece más lógico que se tratara de un nombre local. De *Duerta* y *Samalus* se han dado otras lecturas de los mismos. En el caso de *Duerta*, es un nombre documentado en esta región, concretamente en Bouçoães (Valpaços, Vila Real), pero al aparecer abreviado los caracteres que lo componen han sido también interpretados como *D (eo) Ver(ore)*

<sup>195</sup> Inscripción nº 1.

<sup>196</sup> Inscripción nº 4.

<sup>197</sup> Inscripciones nº 1 y nº 7.

<sup>198</sup> Inscripción nº 1.

<sup>199</sup> Inscripciones nº 1, nº 5, nº 7 y nº 8.

<sup>200</sup> Inscripción nº 4.

<sup>201</sup> Inscripción nº 1.

<sup>202</sup> Inscripción nº 5.

<sup>203</sup> Inscripción nº 8.

<sup>204</sup> Inscripción nº 79 del Anexo B. 1.

(Silva y Vaz, 2001: 82), lo que resulta extraño ya que el culto de Verore, como tuvimos ocasión de comentar en el Capítulo IV, se concentra en Lugo. Además, a una distancia de entre 50 y 60 km., en Granjinha (Tabuaço, Viseu), se ha documentado el teónimo *Dueroeico* (AE 1987, 562b), por lo que resulta más lógico pensar que si se tratara de un teónimo fuese éste, aunque de él también se ha dado otra lectura: *Douroego* (Rodríguez Colmenero, 1997: nº 100). Sobre *Samalus* se han ofrecido también interpretaciones alternativas. Al igual que en el caso anterior, al aparecer abreviado con las dos primeras sílabas, se han dado otras lecturas como *Samaius* o como *Sacrum Matribus* (Silva y Vaz, 2001: 80-81). Esta última posibilidad parece remota porque el nombre del individuo está en relación con la filiación que le acompaña, la cual también es local. Por último, el de *Sunua* es un nombre local muy frecuente en Lusitania, ocupando la posición nº 13 (Gorrochategui Churrua y Vallejo Ruiz, 2003: 364).

La onomástica local es la predominante en este conjunto de individuos. Incluso dos de las tres personas que portan onomástica romana tienen progenitores con onomástica local.

Otro dato muy importante a tener en cuenta es que la inscripción nº 1 refleja un voto colectivo realizado por al menos dos personas, ya que la participación del tercero pudo no ser coetánea.

Teniendo presente todas las cuestiones que hemos ido subrayando podemos comprobar cómo la sacralidad de este enclave, al igual que en el caso de As Canles, se extiende por un período muy amplio de tiempo, desde finales de la Edad del Bronce e inicios de la Edad del Hierro hasta probablemente el Bajo Imperio. Durante la Antigüedad el lugar mantiene esta naturaleza, a pesar de que se introduzcan nuevas formas ceremoniales como la escritura. Observamos, por tanto, en estos dos casos un patrón de continuidad y reutilización de un enclave de connotaciones sacras, en los que la conquista romana ejerció su influencia pero ni mucho menos borró su memoria, la cual fue invocada durante varias centurias.

Aunque desconocemos la fecha de construcción de la ermita de São João, ubicada en la otra orilla del Duero, es un elemento a tener en cuenta, en tanto que se encuentra asociada a un yacimiento de la Antigüedad Tardía, por lo que podría suponer una cristianización de un lugar de culto anterior, aunque esta hipótesis hay valorarla con cautela.

## V. 2. 2. MEGALITOS.

Las reutilizaciones de megalitos prehistóricos en la Antigüedad constituyen un fenómeno ampliamente documentado (Holtorf, 1998; Bradley, 2002; Bueno Ramírez *et al.*, 2004; Lorrio Alvarado y Montero Ruiz, 2004; García Sanjuán, 2008; García Sanjuán *et al.*, 2007; Díaz-Guardamino *et al.*, 2015), en zonas que en su día pertenecieron al Imperio Romano como la Bretaña francesa (Vejby, 2015), el Magreb (Sanmartí Grego *et al.*, 2015) o la Península Ibérica, en la que se han registrado importantes casos. En el área sureste ibérica destacan las reutilizaciones de los sepulcros de Llano de los Frailes II (Alhama de Almería, Almería), La Encantada I y III (Cuevas de Almanzora, Almería), Las Alparatas I (Turre, Almería), Los Caporchanes II (Vera, Almería), Llano de los Baños de Alicún III (Villanueva de las Torres, Granada), Covacha de la Presa (Loja, Granada) o el sepulcro 14 de Las Peñas de los Gitanos (Montefrío, Granada) (Lorrio Alvarado y Montero Ruiz, 2004; García Sanjuán *et al.*, 2007). La zona occidental cuenta también con un importante número de reutilizaciones, las cuales se recogen en la Tabla 20, con casos como los de Granja de Toniñuelo (Jerez de los Caballeros, Badajoz), Atapuerca (Ibeas de Juarros, Burgos), Antequera (Málaga), Pago de San Ambrosio (Alanís de la Sierra, Sevilla), El Gandul (Alcalá de Guadaíra, Sevilla), Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán (Sevilla), Navalcán (Toledo), Tapada de Matos (Castelo de Vide, Portalegre) o Aldeia de Bertandos (Couço, Coruche, Santarém).

No obstante, la información disponible de la mayoría de estas reutilizaciones es muy pobre, debido principalmente a que muchos de los monumentos y sitios que presentaban reutilizaciones no fueron excavados con metodología moderna y las evidencias y expresiones materiales de usos posteriores fueron ignoradas o analizadas de forma marginal. A pesar de ello, en los últimos años se ha consolidado la revisión de los monumentos y la cultura material, una cuestión que ha sido fundamental para romper con los esquemas metodológicos tradicionales y pasar de considerar la actividades tardías registradas en los megalitos como “expolios”, “intrusiones” o “violaciones” a interpretarlas como reutilizaciones. Esta ruptura está siendo gradual y en la actualidad sigue su curso. En ella está contribuyendo el Grupo de Investigación Atlas, no sólo mediante el estudio y revisión de los monumentos desde un enfoque biográfico o el de la cultura material y los restos antropológicos asociados a ellos, prestando una importante atención al plano simbólico, sino también a través del empleo de un lenguaje más “neutro”, como puede observarse en la reciente publicación del libro *Montelirio*:

*Un gran Monumento Megalítico de la Edad del Cobre*, en cuyo cuarto capítulo A. Fernández Flores y L. García Sanjuán (2016) optan por utilizar la palabra “reutilización” en lugar de “expolio” tal y como había aparecido en publicaciones anteriores (Fernández Flores y Aycart Luengo, 2013).

Precisamente, la Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán, en la que se encuentra inserto el *tholos* de Montelirio, y el Conjunto Megalítico de Antequera continúan siendo objeto de investigaciones en la actualidad por parte del Grupo Atlas, siguiendo estos parámetros, como por ejemplo la Tesis Doctoral de Coronada Mora Molina sobre el enclave malagueño o el estudio del Sector PP4-Montelirio, en el cual estamos participando, concretamente en el análisis de las estructuras de la Antigüedad. Tanto el Conjunto Megalítico de Antequera como la Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán cuentan con una información sobre reutilizaciones muy valiosa, debido fundamentalmente a que fueron documentadas en su mayor parte en las últimas décadas con metodología científica moderna. En el caso de la necrópolis antigua situada en el Sector PP4-Montelirio, ésta se excavó entre 2007 y 2008 pero no se realizó un estudio de la misma, por lo que en el presente apartado llevaremos a cabo un análisis inédito de dicha necrópolis.

Esta sección tiene, por tanto, el objetivo de analizar dos importantes sitios megalíticos reutilizados durante la Antigüedad como son Antequera y la Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán. En el caso de Antequera, las reutilizaciones son de carácter funerario y conciernen a los dólmenes de Menga, Viera y a su entorno más inmediato, y al *tholos* de El Romeral. En el enclave sevillano se centran en el *tholos* de Montelirio, el dolmen de Ontiveros y el Sector PP4-Montelirio, en el que se ubica una importante cantidad de estructuras calcolíticas (Mora Molina *et al.*, 2013). Las reutilizaciones que afectan al *tholos* de Montelirio son de carácter incierto, ya que se materializan principalmente en estructuras murarias, fosas, pozos y galerías, presentando similitudes con las del dolmen de Granja de Toniñuelo (Jerez de los Caballeros, Badajoz), mientras que las del dolmen de Ontiveros y el Sector PP4-Montelirio son funerarias.

Estos dos sitios cuentan con una vida muy dilatada en el tiempo, desde el Neolítico Final hasta la Edad Contemporánea, aunque el uso funerario del área de los grandes monumentos megalíticos de Antequera parece detenerse en la Edad Media y el de Castilleja de Guzmán en la Antigüedad Tardía. Períodos de tiempo muy amplios en

los que estos enclaves mantuvieron un importante valor simbólico que perpetuó la continuidad de su utilización.

Sitio	Monumento	Localización	Cultura material antigua y cronología	Tipo de reutilización	Bibliografía
	<b>Abamia</b>	Cangas de Onís, Asturias	Una lápida funeraria latina	Funeraria	De Blas Cortina, 2015
	<b>Santa Cruz</b>	Cangas de Onís, Asturias	Una lápida funeraria latina	Funeraria	De Blas Cortina, 2015
	<b>Granja de Toniñuelo</b>	Jerez de los Caballeros, Badajoz	Material cerámico y constructivo antiguo Edificación de planta cuadrada sobre el túmulo (ss. I a.C.-I d.C.)	Cultural (?) Habitación (?)	Carrasco Martin, 1991
	<b>El Moreco</b>	Huidobro (Burgos)	Material cerámico antiguo (ss.I-III d.C.)	Funeraria (?) Ritual (?)	Delibes de Castro <i>et al.</i> , 1993; Lorrio Alvarado y Montero Ruiz, 2004
<b>Atapuerca</b>	<b>Sepulcros del entorno de Cueva Mayor</b>	Ibeas de Juarros (Burgos)	Deposiciones funerarias sin especificar	Funeraria	Delibes de Castro <i>et al.</i> , 1993; Lorrio Alvarado y Montero Ruiz, 2004
	<b>Ciella</b>	Sedano (Burgos)	Elementos de ajuar (cerámica y pasador, ss. III-V)	Funeraria	Delibes de Castro <i>et al.</i> , 1993; Lorrio Alvarado y Montero Ruiz, 2004
	<b>Fuentepecina 1</b>	Sedano (Burgos)	Material cerámico antiguo (ss. I-III d.C.)	Funeraria (?) Ritual (?)	Delibes de Castro <i>et al.</i> , 1993; Lorrio Alvarado y Montero Ruiz, 2004
	<b>San Quirce</b>	Tubilla del Agua (Burgos)	Elementos de ajuar (fragmentos de vidrio, ss. IV-V d.C.)	Funeraria	Delibes de Castro <i>et al.</i> , 1993; Lorrio Alvarado y Montero Ruiz, 2004
	<b>Dolmen de Soto 2</b>	Trigueros, Huelva	<i>Infundibulum</i> (embudo)	Ceremonial (?)	Piñón Varela, 2005
	<b>El Pozuelo 7</b>	Zalamea la Real, Huelva	Moneda de Constancio (293-306 d.C.)	Expolio (?)	Piñón Varela, 2005
<b>Antequera</b>	<b>El Romeral</b>	Antequera, Málaga	Material cerámico y constructivo antiguo ( <i>tegulae</i> e <i>imbrices</i> )	Funeraria (?)	Gómez-Moreno Martínez, 1905
	<b>Menga</b>	Antequera, Málaga	Un osario (ss. II-IV d.C.)  Un posible columbario en las cercanías de Menga y Viera	Funeraria	Fernández Rodríguez y Romero Pérez, 2007; Aranda Jiménez <i>et al.</i> , 2015
	<b>Viera</b>	Antequera, Málaga	Seis inhumaciones (una de ellas de los ss. II-IV d.C.) Un posible	Funeraria	Ferrer Palma, 1997; Fernández Rodríguez <i>et al.</i> , 2006; Fernández

			columbario en las cercanías de Menga y Viera		Rodríguez y Romero Pérez, 2007; Aranda Jiménez <i>et al.</i> , 2015
<b>Pago de San Ambrosio</b>	<b>Túmulo de Pago de San Ambrosio</b>	Alanís de la Sierra, Sevilla	Siete incineraciones (ss. I-II d.C.)  15 inhumaciones (ss. III-VIII)	Funeraria	Guerrero Misa, 1987; Larrey Hoyuelos y Jiménez Barrientos, 1990
<b>El Gandul</b>	<b>Cañada Honda B</b>	Alcalá de Guadaíra, Sevilla	Material antiguo	Funeraria (?)	IAPH 2000
	<b>El Término</b>	Alcalá de Guadaíra, Sevilla	Dos incineraciones	Funeraria	García Sanjuán <i>et al.</i> , 2007
	<b>La Casilla</b>	Alcalá de Guadaíra, Sevilla	Material cerámico y constructivo antiguo ( <i>tegulae</i> )	Funeraria (?)	IAPH 2000
<b>Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán</b>	<b>Montelirio</b>	Castilleja de Guzmán, Sevilla	Muros, galerías y pozos Material cerámico antiguo	Cultural (?) Habitación (?)	Fernández Flores y Aycar Luengo, 2013; Fernández Flores y García Sanjuán, 2016
	<b>Ontiveros</b>	Valencina de la Concepción, Sevilla	Material cerámico y constructivo antiguo (ladrillos y <i>tegulae</i> )	Funeraria (?)	Carriazo y Arroquia, 1962; Vargas Jiménez, 2004
	<b>Sector PP4-Montelirio</b>	Castilleja de Guzmán, Sevilla	10 inhumaciones Material cerámico antiguo	Funeraria	Esta tesis
	<b>Los Majadales</b>	Lora del Río, Sevilla	Material cerámico y constructivo antiguo ( <i>tegulae</i> )	Funeraria (?)	IAPH 2000
	<b>Navalcán</b>	Navalcán, Toledo	Una inhumación	Funeraria	Bueno Ramírez <i>et al.</i> , 1999
	<b>Lobeira de Cima 2</b>	Cortiçadas, Montemor-o-Novo, Évora	Material antiguo	Funeraria/Cultural (?)	Rocha y Duarte, 2009
	<b>Tapada de Matos</b>	Castelo de Vide, Portalegre	Inhumaciones Elementos de ajuar antiguos (cerámicos, numismáticos y de adorno personal)	Funeraria	Oliveira, 1999
	<b>Porto Aivado</b>	Castelo de Vide, Portalegre	Material constructivo antiguo ( <i>tegulae</i> )	Funeraria (?)	Oliveira, 1999
	<b>Las Castelhanas</b>	Marvão, Portalegre	Material constructivo antiguo ( <i>tegulae</i> )	Funeraria (?)	Oliveira, 1999
	<b>Ribeiro do Lobo</b>	Marvão, Portalegre	Material constructivo antiguo ( <i>tegulae</i> )	Funeraria (?)	Oliveira, 1999
	<b>São Gens II</b>	Nisa, Portalegre	Material constructivo antiguo ( <i>tegulae</i> )	Funeraria (?)	Oliveira, 1999
	<b>Aldeia de Bertandos,</b>	Couço, Coruche,	Una inhumación (ss. III-IV d.C.)	Funeraria	Rocha y Duarte, 2009

	sepultura 6	Santarém			
--	-------------	----------	--	--	--

**Tabla 20.** Sitios y megalitos reutilizados del área occidental de la Península Ibérica.

## A) EL CONJUNTO MEGALÍTICO DE ANTEQUERA (MÁLAGA).

### 1. Ubicación geográfica.

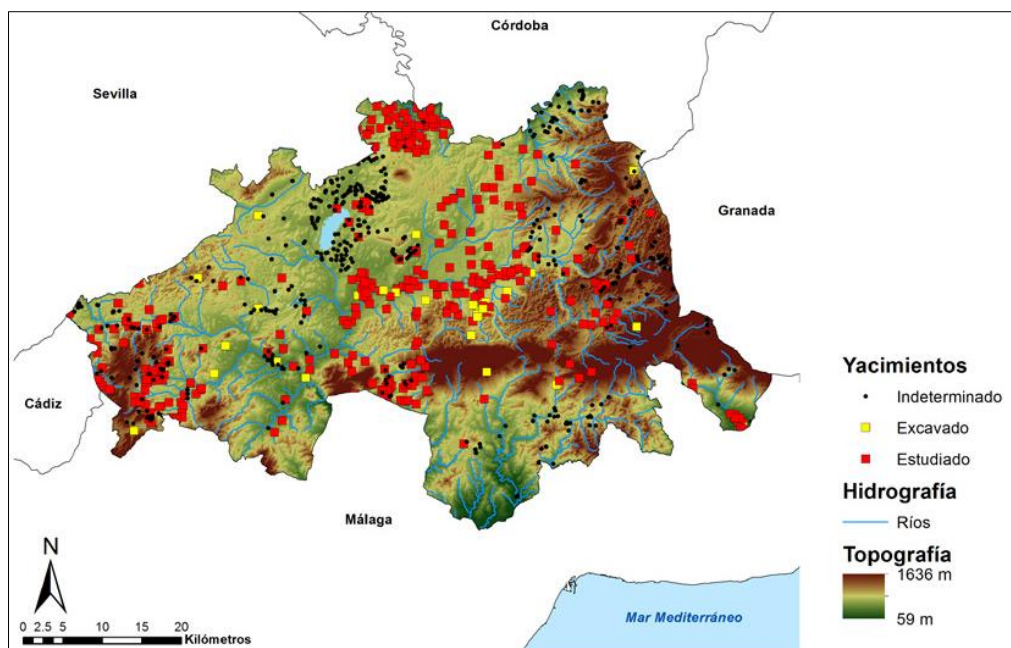
El Conjunto Megalítico de Antequera (Málaga) está compuesto por los dólmenes de Menga y Viera y el *tholos* de El Romeral y se localiza en la vega del río Guadalhorce y en una encrucijada de caminos que en la Antigüedad comunicaban al municipio de *Antikaria* (Antequera) con ciudades como *Corduba* (Córdoba), *Hispalis* (Sevilla), *Iliberris* (Granada) o *Malaca* (Málaga) (Fig. 122). Los dos primeros megalitos se encuentran a escasa distancia, aproximadamente 70 m., y poseen un amplio dominio visual de su entorno circundante. Por su parte el *tholos* de El Romeral, está algo más alejado de ambos dólmenes, unos 2 km. aproximadamente.

Estos tres monumentos megalíticos presentan amplias evidencias de haber sido reutilizados en la Antigüedad. En el caso de Menga (Figs. 137 y 138), se ha documentado una sepultura sobre el túmulo, mientras que en el dolmen de Viera (Figs. 140 y 141) se localizó otra sepultura en el lado derecho del atrio que no ha sido excavada (Fernández Rodríguez *et al.*, 2006: 97; Fernández Rodríguez y Romero Pérez, 2007: 416; Jiménez Aranda *et al.*, 2015: 256). A escasos metros al sur de este último megalito y sobre el talud de la carretera se hallaron cuatro inhumaciones, a las que habría que sumar otra ubicada unos metros más hacia el interior del recinto (Ferrer Palma, 1997: 136; Jiménez Aranda *et al.*, 2015: 255). También se registró en el entorno de ambos dólmenes los restos de una estructura de sillares, ya desaparecida y que fue interpretada como un posible columbario (Fernández Rodríguez y Romero Pérez, 2007: 416; Jiménez Aranda *et al.*, 2015: 256). Es muy posible que en el *tholos* de El Romeral (Figs. 131 y 132) también se llevaran a cabo prácticas funerarias en la Antigüedad, pues en su interior se documentaron restos de *tegulae*, entre otros materiales (Gómez-Moreno Martínez, 1905: 93; Jiménez Aranda *et al.*, 2015: 279).

El poblamiento de la vega de Antequera presenta una alta densidad de ocupación desde la Prehistoria Reciente (García Sanjuán y Wheatley, 2009: 135), situación que se mantendrá en la Antigüedad (Fig. 130). Tras la conquista romana tiene lugar un importantísimo incremento en el número de yacimientos -que suman un total de 854 sitios- los cuales se distribuyen en gran medida en las mismas áreas ocupadas en la

Edad del Hierro. De 119 sitios de dicho período 64 continúan siendo ocupados tras la conquista del territorio por parte de Roma, lo que supone una tasa de perduración del 53,78% (Moreno Escobar, 2016: 353). Uno de estos sitios es la propia Antequera (Fernández Rodríguez y Romero Pérez, 2007: 414). Estos datos son muy importantes, pues ponen de manifiesto que aunque la conquista romana supuso un importante impacto en la estructuración territorial de Tierras de Antequera, como demuestra entre otros factores el aumento en la densidad máxima de ocupación (1,29 yac/km<sup>2</sup>) (Moreno Escobar, 2016: 370), no conllevó una ruptura total con los patrones de ocupación anteriores. Durante la Antigüedad, en el entorno más inmediato del Conjunto Megalítico destacan los municipios de *Antikaria* y *Singilia Barba* (al noroeste de Antequera). El primero de ellos se encuentra especialmente próximo, por lo que los enterramientos de la Antigüedad pueden estar relacionados con la ciudad (Fernández Rodríguez y Romero Pérez, 2007: 415) o bien con la Villa de Carnicería de los Moros situada a unos 500 m. al sureste de los dólmenes de Menga y Viera (Marqués Merelo *et al.*, 2004: 184), aunque ésta ha sido también interpretada como un ninfeo (Riñones Carranza, 1987: 256; Arcos von Haarthan y Álvarez Rubiera, 1987: 254; Ferrer Palma, 1997: 136). La ciudad de *Antikaria* se encontraba inserta en un territorio intensamente explotado desde el punto de vista agrícola, como así lo demuestra el alto número de villas documentadas centradas fundamentalmente en la producción de aceite (Romero Pérez, 1997-1998; Romero Pérez *et al.*, 2013-2014). Villas como las de la Huerta del Ciprés, la Estación o la de Carnicería de los Moros tendrían carácter suburbano, encontrándose en el entorno más inmediato de *Antikaria*. En el cinturón norte de la ciudad estas villas suburbanas se intercalan con necrópolis, como las de la Quinta y el Conjunto Megalítico que podrían estar relacionadas con la población de la ciudad, o las asociadas a las villas anteriormente mencionadas (Fernández Rodríguez y Romero Pérez, 2007: 415-416).





**Figura 130.** Yacimientos arqueológicos de la Antigüedad en Tierras de Antequera. Fuente: Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 254.

## 2. El registro empírico.

Entre las últimas décadas del pasado siglo XX y los primeros años del actual se desarrollaron una serie de intervenciones arqueológicas en las inmediaciones de los dólmenes de Menga y Viera que pusieron de manifiesto la ocupación del enclave durante la Antigüedad. Las primeras se ejecutaron entre 1985 y 1991 en el marco del Proyecto General de Investigación (PGI), *Reconstrucción arquitectónica y paleoambiental en la necrópolis megalítica de Antequera*, desarrollado por la Universidad de Málaga.

Dentro de este proyecto, en 1988 la Universidad de Málaga llevó a cabo unas excavaciones bajo la dirección de R. Atencia Paéz (Fig. 133), aunque desafortunadamente sus resultados no fueron publicados de forma sistemática. Sólo algunos datos fueron incluidos en publicaciones centradas en ambos monumentos megalíticos (Ferrer Palma, 1997: 143; Marqués Merelo *et al.*, 2004: 184; Ferrer Palma *et al.*, 2004: 207). Pero esta situación ha cambiado a través de las investigaciones que el grupo Atlas ha venido desarrollando dentro del PGI *Sociedades, Territorios y Paisajes en la Prehistoria de las Tierras de Antequera (Málaga)*, que tiene entre sus principales finalidades el estudio sistemático del registro empírico de las excavaciones que se han ejecutado en los monumentos megalíticos de Antequera. Entre estas excavaciones se

encuentra la de 1988, cuyo estudio de los materiales y restos antropológicos de la Antigüedad ya ha sido publicado (Aranda Jiménez *et al.*, 2015).

Las últimas intervenciones se ejecutaron en la primera década del presente siglo. En 2003 se realizó una excavación que tuvo como objetivo la consolidación del dolmen de Viera, mientras que en el dolmen de Menga se realizaron dos intervenciones en 2005: la primera de ellas entre abril y junio de 2005 como parte de los trabajos de control de movimiento de tierras para el acondicionamiento de la iluminación y accesos del megalito, siendo dirigida por V. Navarrete Pendón; y, la segunda, entre octubre de 2005 y abril de 2006, coordinada desde la Universidad de Granada.

Por su parte, el *tholos* de El Romeral no ha sido excavado con metodología científica moderna, aunque en él hay constancia de reutilizaciones antiguas (Gómez-Moreno Martínez, 1905: 93; Jiménez Aranda *et al.*, 2015: 279).

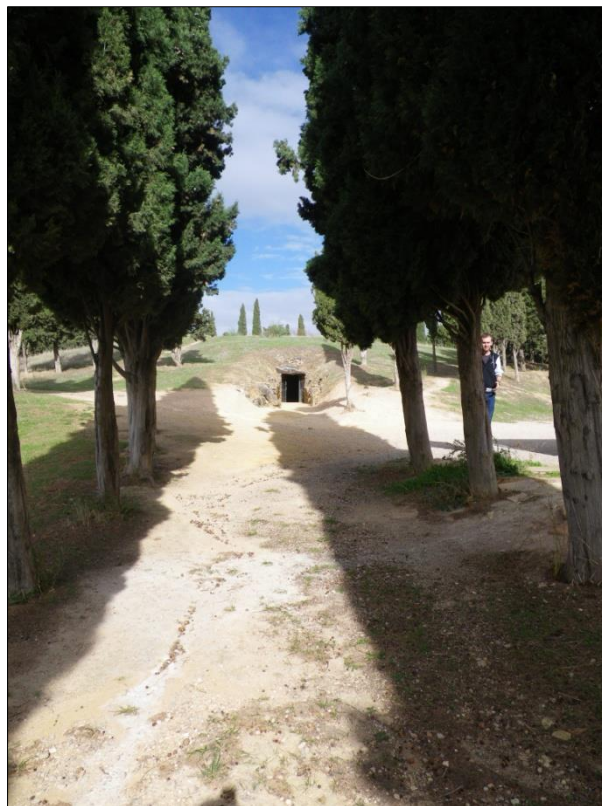
En todas estas excavaciones se han documentado reutilizaciones de la Antigüedad. A continuación realizaremos una descripción del registro empírico de las reutilizaciones que se han ido documentando en cada intervención, centrándonos en cada megalito y sus entornos.

#### A) El Romeral

Como hemos comentado con anterioridad, el *tholos* de El Romeral (Figs. 131 y 132) no ha sido excavado con metodología científica moderna, pero tras su descubrimiento a comienzos de la pasada centuria se documentaron una serie de materiales de la Antigüedad en el corredor como “[...] un cacho de tégula y otro de ímbrice romanos; lo demás, o bien parece romano también, como un elegante cuello de hidria, o bien es groserísimo [...]” (Gómez-Moreno Martínez, 1905: 93).



**Figura 131.** Vista exterior del *tholos* de El Romeral. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.

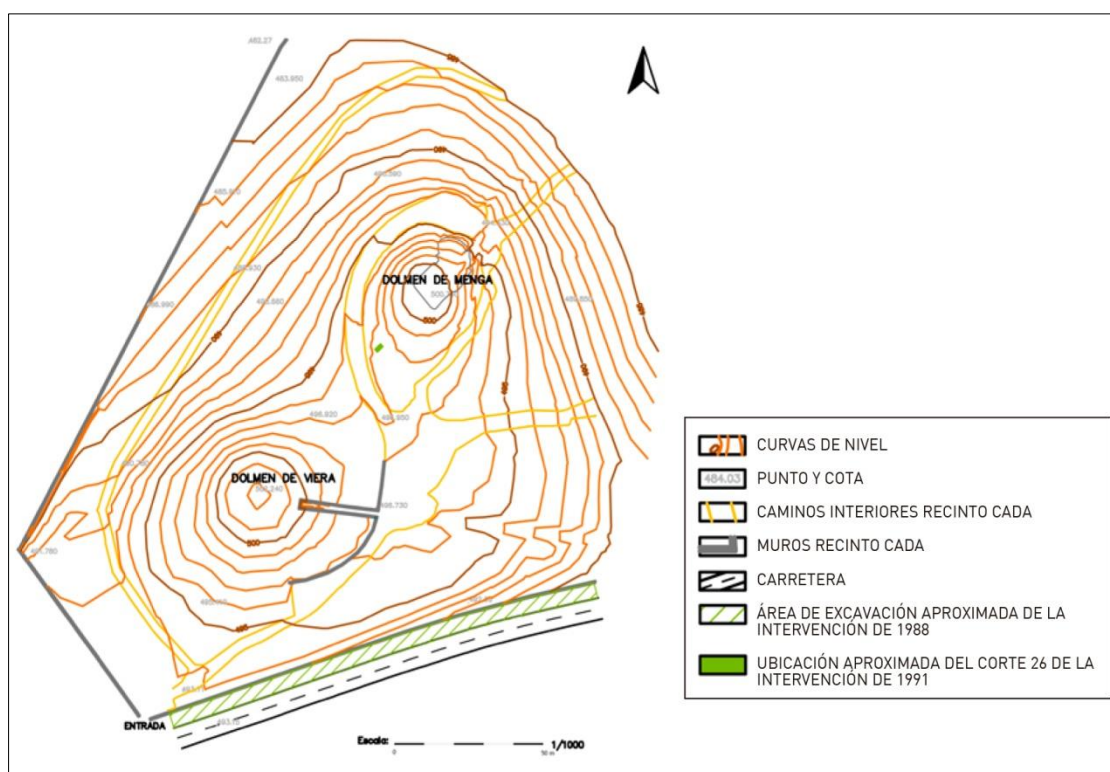


**Figura 132.** Entrada del *tholos* de El Romeral. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.

## B) Entorno de Menga y Viera

En el transcurso de las excavaciones desarrolladas en 1988 (Fig. 133) se documentaron un total de cinco tumbas de inhumación con cubierta de *tegulae* y sin ajuar en el entorno de los dólmenes de Menga y Viera. Cuatro de ellas se hallaron en la cata 7 (seguimos la denominación de los excavadores), a escasa distancia al sur del dolmen de Viera y situadas sobre el talud de la carretera (Fig. 134 y 135). Algunas eran visibles antes de la excavación. A escasa distancia, en la cata 3 se encontró una piletta revestida de *opus signinum*. La otra sepultura se halló en la cata 8 unos metros más hacia el interior del recinto (Ferrer Palma, 1997: 136; Jiménez Aranda *et al.*, 2015: 255) (Fig. 136).

Por otra parte, a raíz de la intervención de 2003 se constató en este entorno la existencia de una estructura ya perdida de sillares interpretada como un posible columbario (Fernández Rodríguez y Romero Pérez, 2007: 416; Jiménez Aranda *et al.*, 2015: 256).



**Figura 133.** Plano con la ubicación del área de las catas excavadas en 1988 y del corte excavado en 1991. Fuente: Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 257.





**Figura 134.** Sepultura con cubierta de *tegulae* hallada en la cata 7 de las excavaciones de 1988. Fotografía: Rafael Atencia Páez.



**Figura 135.** Sepulturas con cubierta de *tegulae* halladas en la cata 7 de las excavaciones de 1988. Fotografía: Rafael Atencia Páez.



**Figura 136.** Sepultura con cubierta de *tegulae* hallada en la cata 8 de las excavaciones de 1988. Fotografía: Rafael Atencia Páez.

### C) Menga

En las excavaciones de 1991 se descubrió en el extremo suroeste del túmulo de Menga (Figs. 137 y 138), en el corte 26 (seguimos la denominación de los excavadores), un osario cubierto por dos *tegulae* a dos aguas (Fernández Rodríguez y Romero Pérez, 2007: 416; Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 256) (Figs. 133 y 139). En el corte 21, a escasa distancia del anterior, se encontraron numerosos restos de cerámicas y vidrios de la Antigüedad, en un sedimento superficial revuelto (Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 256).

En la intervención efectuada entre abril y junio de 2005 se encontró una estructura negativa, que no parece tener carácter funerario, con una piedra de molino y cerámica romana. Fuera de dicha estructura se halló un fragmento de *terra sigillata* (Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 256). En el atrio y exterior del dolmen se descubrieron hasta 50 fragmentos de gran tamaño de *tegulae* que suman un total de 72 kg. (García Sanjuán *et al.*, 2016: 214).

En la última excavación ejecutada en este megalito, entre octubre de 2005 y abril de 2006 por la Universidad de Granada, de nuevo se documentaron restos materiales de

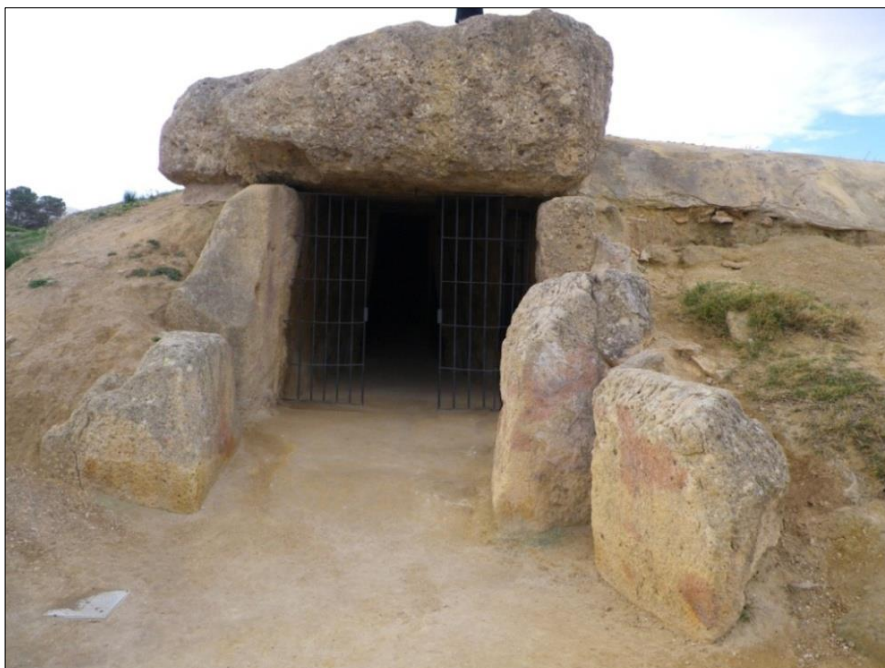


cronología antigua vinculados a la estructura negativa detectada en la intervención anterior (Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 256).

En el transcurso de las dos últimas intervenciones se descubrió en el interior del megalito un pozo en el que había restos de varios animales y un complejo y heterogéneo conjunto de cultura material de diversas épocas, desde la Prehistoria hasta la Edad Moderna, aunque la deposición del relleno se ha fechado en el siglo XVIII. Entre los restos antiguos destacan fragmentos de *tegulae* (García Sanjuán *et al.*, 2016: 201-214).



**Figura 137.** Vista exterior del dolmen de Menga. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.



**Figura 138.** Entrada del dolmen de Menga. Fotografía: Manuel Alonso Carrasco.



**Figura 139.** Osario con cubierta de *tegulae* hallado en el corte 26 de las excavaciones de 1991. Fotografía: Ignacio Marqués Merelo. Fuente: García Sanjuán y Lozano Rodríguez, 2015: 10, fig. 1.9.

#### D) Viera

Durante la intervención de 2003 se documentó en la parte derecha del atrio del dolmen de Viera (Figs. 140 y 141) una inhumación delimitada por ladrillos y cubierta por *tegulae* que no fue excavada (Fernández Rodríguez *et al.*, 2006: 97; Fernández Rodríguez y Romero Pérez, 2007: 416; Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 256). En el atrio también se halló otra *tegula* fragmentada en posición vertical que se ha puesto en relación con una posible sepultura (Fernández Rodríguez *et al.*, 2006: 97). En el corredor de este dolmen ya se habían documentado restos de *tegulae* a principios del siglo XX (Gómez-Moreno Martínez, 1905: 88). Por otra parte, se descubrieron una serie de ranuras sobre las primeras cobijas que fueron relacionadas con actividades de cantería de época romana (Fernández Rodríguez *et al.*, 2006: 95).





**Figura 140.** Vista exterior del dolmen de Viera. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.



**Figura 141.** Entrada del dolmen de Viera. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.

### 3. Discusión.

El registro empírico del enclave antequerano no hace sino poner de relieve la importancia que el mismo tuvo en la Antigüedad. Los recientes estudios sobre los materiales de la excavación de 1988 realizados por el Grupo Atlas han puesto de manifiesto la dilatada cronología de los mismos, la cual abarca desde la Prehistoria Reciente hasta la Edad Contemporánea (Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 258). Los materiales pertenecientes a la Antigüedad son fundamentalmente restos constructivos y cerámicos. Su análisis ha sugerido la existencia de dos fases de actividad: la primera entre los siglos I y II d.C. y la segunda entre los siglos IV y VI d.C. (Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 258-259). También se han analizado restos de fauna (ovicápridos y vaca) y de dos individuos humanos, uno de la intervención de 1988, del que se desconoce la tumba o cata de procedencia, y otro del osario descubierto en la excavación de 1991. El primero de ellos tendría una edad comprendida entre los 24 y 30 años y habría sufrido malnutrición en su infancia temprana, situación que aparece reflejada en dos episodios de hipoplasia de grado 3 (moderada) identificados en un diente. El segundo tendría entre 18 y 30 años. El sexo de ambos no ha podido determinarse. Tanto en el caso de los restos faunísticos como en el de los humanos se han realizado dataciones radiocarbónicas. Estas dataciones centran la cronología de los restos animales entre mediados del siglo V y mediados del siglo VII d.C. y la de los individuos entre mediados del siglo II y mediados del siglo IV d.C. (Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 264-276).

Dentro de las investigaciones realizadas por el Grupo Atlas también se ha llevado a cabo el estudio bioarqueológico y de datación radiocarbónica de dos inhumaciones descubiertas en el atrio del dolmen de Menga en la intervención desarrollada entre junio y abril de 2005. Los resultados sitúan la cronología de los dos individuos inhumados entre los siglos VII y XI d.C. (Díaz-Zorita Bonilla y García Sanjuán, 2012).

Todo este registro empírico de reutilizaciones no parece fruto de la casualidad, sobre todo si tenemos en cuenta que dos de las sepulturas de la Antigüedad se realizaron sobre el túmulo de Menga y en el atrio de Viera y las dos medievales en el atrio del primero de estos megalitos. Por su ubicación podríamos deducir que las personas que realizaron estas sepulturas conocían los monumentos y que, por lo tanto, las pudieron haber hecho con el deseo de vincularlas a los mismos y a su entorno, los cuales detentarían una simbología especial (Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 277), quizá asociada

al culto de los antepasados. En este registro hay que tener también en cuenta los restos de téglulas, ímbrices y material cerámico encontrados en el corredor del *tholos* de El Romeral. Las téglulas e ímbrices podrían estar relacionados con la cubierta de una o varias sepulturas y la cerámica con ajuares; por lo que la reutilización parece tener también connotaciones simbólicas.

Muy cerca de la necrópolis romana del entorno de Menga y Viera se encuentra el asentamiento de Carnicería de los Moros, cuya cronología partiría del siglo III d.C. (Riñones Carranza, 1987: 256). A dicho asentamiento se le ha considerado como un posible ninfeo (Riñones Carranza, 1987: 256; Arcos von Haarthan y Álvarez Rubiera, 1987: 254; Ferrer Palma, 1997: 136) o como una villa (Marqués Merelo *et al.*, 2004: 184; Fernández Rodríguez y Romero Pérez, 2007: 416) y en él se descubrieron tres enterramientos sin ajuar que no han sido datados y que fueron realizados sobre el mosaico (Riñones Carranza, 1987: 256).

El hecho de que las inhumaciones documentadas en los dólmenes y su entorno no contaran con ajuar ha servido para plantear la hipótesis de que fuese la servidumbre de esta posible villa de Carnicería de los Moros la que se enterrara en dichas sepulturas (Marqués Merelo *et al.*, 2004: 184; Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 278). Esta hipótesis ha vuelto a barajarse recientemente a la luz de los resultados de los estudios antropológicos de dos de los individuos inhumados descubiertos en las intervenciones de 1988 y 1991. Como acabamos de comentar, los restos de uno de ellos evidenciaban dos episodios de hipoplasia, por lo que habría sufrido malnutrición en su infancia temprana. Esta situación vincularía al individuo con las capas más desfavorecidas de la sociedad del momento, al menos durante su infancia (Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 278). Pero, no obstante, que un individuo no tuviese los recursos económicos suficientes que permitiesen un ajuar o que sufriera episodios de malnutrición no demuestra necesariamente que fuese esclavo, ya que la mayor parte de la población pertenecería a los estratos más bajos y con menos recursos en los que no sólo había esclavos. Por otra parte, hay que tener en cuenta que el enclave se encuentra muy próximo a la ciudad de *Antikaria*, cuyos moradores podrían haber hecho también uso del lugar (Fernández Rodríguez y Romero Pérez, 2007: 415-416).

Tanto *Antikaria* como el Conjunto Megalítico se hallan insertos en un entorno muy complejo, situado en una encrucijada de caminos que conectan a la ciudad con otras como *Iliberris*, *Corduba*, *Hispalis* o *Malaca*. Este entorno presenta además una alta densidad de ocupación desde la Prehistoria Reciente (García Sanjuán y Wheatley,

2009: 135), la cual se mantendrá durante la Antigüedad (1,29 yac/km<sup>2</sup>) (Moreno Escobar, 2016: 370). Aunque se produce un incremento en el número de yacimientos (llegando hasta los 854 sitios registrados) la tasa de perduración es elevada, alcanzando el 53,78%, puesto que de 119 sitios documentados de la Edad del Hierro 64 continuaron siendo ocupados (Moreno Escobar, 2016: 353). Durante la Antigüedad este territorio contó con una intensa explotación agrícola, en la que destaca la existencia de un importante número de *villae* dedicadas a la producción de aceite (Romero Pérez, 1997-1998; Romero Pérez *et al.*, 2013-2014). Estos datos evidencian que la conquista romana supuso un importante impacto en la estructuración territorial de Tierras de Antequera pero no trajo consigo una ruptura total con los patrones de ocupación anteriores. Esta situación parece reproducirse en el ámbito de la religiosidad como parece manifestarlo la reutilización de los megalitos antequeranos como lugar de enterramiento. De nuevo estaríamos comprobando cómo el establecimiento de las estructuras de poder romanas y la influencia de la cultura latina no eliminaron por completo el pasado de los territorios y sus poblaciones, sino que en buena medida partieron de él. La reutilización de los megalitos parece tener un significado simbólico con una vinculación emocional especial con el pasado remoto de estos pueblos, la cual continuaría hasta la Alta Edad Media. Pero las reutilizaciones de carácter funerario no fueron las únicas actividades que se desarrollaron en este enclave, principalmente en los dólmenes de Menga y Viera. Éstas y otras actividades antrópicas se sucedieron en el tiempo, especialmente en el primero de ellos, desde su origen el Neolítico Final hasta la Edad Contemporánea (García Sanjuán y Lozano Rodríguez, 2015), poniendo de manifiesto la compleja biografía de estos monumentos.

## **B) LA ZONA ARQUEOLÓGICA DE VALENCINA DE LA CONCEPCIÓN-CASTILLEJA DE GUZMÁN (SEVILLA).**

### **1. Ubicación geográfica.**

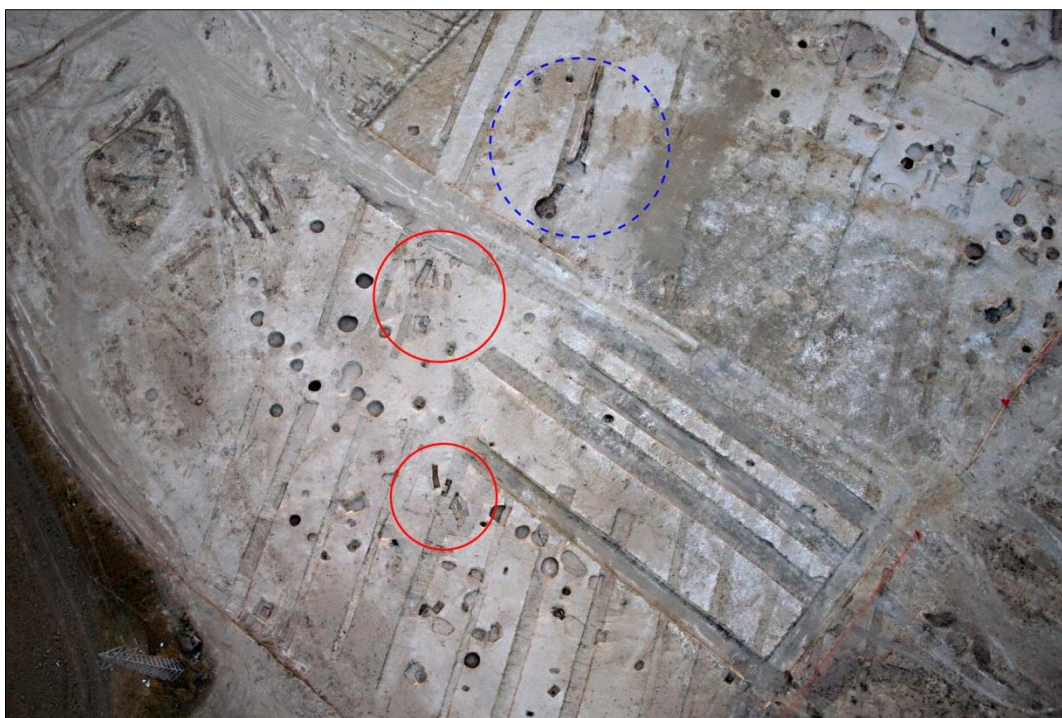
La Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán (Sevilla) se ubica en la cornisa noreste de El Aljarafe (Fig. 122), en una zona con una alta concentración de monumentos megalíticos como La Pastora, Matarrubilla, Montelirio, Ontiveros o la Estructura 10.042-10.049.



Este sitio cuenta con importantes reutilizaciones. El dolmen de Matarrubilla, las estructuras del Señorío de Guzmán y la Finca de Nuestra Señora de los Reyes, el sector de Los Cabezuelos, el dolmen de Ontiveros y el *tholos* de Montelirio presentan reutilizaciones de la Edad del Hierro. En estos dos últimos megalitos también se han documentado reutilizaciones de la Antigüedad. Montelirio se ubica en un cerro con un amplísimo dominio visual de su entorno en el que es un claro referente. Las reutilizaciones que conoció durante la Antigüedad se materializaron principalmente en estructuras murarias, pozos y galerías. Junto a él se encuentra el denominado Sector PP4-Montelirio (Fig. 142), en el cual se han descubierto un elevado número de estructuras megalíticas de la Edad del Cobre. Entre estas estructuras se encuentra la 10.042-10.049. En torno a ella, pero respetando unos metros de distancia, se articula una serie de estructuras, entre ellas 10 enterramientos de la Antigüedad (Fig. 143). De la misma cronología se han documentado también numerosas unidades estratigráficas negativas no funerarias con abundante material cerámico dispersas por todo el Sector PP4-Montelirio. En cuanto a la reutilización del dolmen de Ontiveros en la Antigüedad, ésta parece tener carácter funerario.



**Figura 142.** Fotografía aérea del *tholos* de Montelirio y los sectores B y C (parcial) del Sector PP4-Montelirio. Fotografía: José Peinado Cucarella.



**Figura 143.** Fotografía aérea parcial de los sectores B, C y D del Sector PP4-Montelirio en la que se señalan con círculos rojos de trazos continuos las zonas de enterramientos antiguos y la estructura 10.042-10.049 con un círculo azul de trazos discontinuos. Diseño: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez a partir de imagen de José Peinado Cucarella.

La Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán se ubica en la comarca del Aljarafe junto a la llanura aluvial del Guadalquivir, en un entorno con un importante poblamiento desde la Prehistoria Reciente, el cual se mantendrá en la Antigüedad (García Sanjuán, 2013: 30). Precisamente durante este último período dicho territorio fue intensamente explotado desde el punto de vista agrícola, como así lo manifiesta el elevado número de *villae* documentadas (Villanueva Acuña, 1991: 332; Escacena Carrasco y Padilla Monge, 1992), como las del Gitano I, Las Cañadas, San Antonio o Torrijos I, situadas en el término municipal de Valencina de la Concepción, en el que se han registrado hasta una veintena de yacimientos de la misma cronología (Vargas Jiménez, 2004). La Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán se encuentra muy próxima a importantes ciudades como Itálica (Santiponce, Sevilla), *Hispalis* (Sevilla) y *Caura* (Coria del Río, Sevilla), de las que dista entre 5 y 16 km. Cuenta además con una serie de vías que la conectan con otros enclaves, como por ejemplo la que parece estar asociada al actual camino de

Caño Ronco y que uniría las sierras occidentales con el valle del Guadalquivir (Vargas Jiménez, 2004: 89).

## **2. El registro empírico.**

Las primeras intervenciones arqueológicas en las parcelas donde se ubica el *tholos* de Montelirio y el Sector PP4-Montelirio se acometieron en 1998 con el propósito de conocer el potencial arqueológico del terreno. En el desarrollo de estas intervenciones se realizaron una serie de sondeos mecánicos que causaron daños a algunas de las estructuras documentadas, como el *tholos* –al que se calificó como “dolmen”- cuyo túmulo fue vaciado, provocando la pérdida de toda la información arqueológica con el agravante de que no se han publicado los datos; o la sepultura de la Antigüedad correspondiente con la denominada Estructura 10.020, a cuyo individuo inhumado la apertura de las trincheras le seccionó los pies (Fig. 151).

El *tholos* de Montelirio fue objeto de dos excavaciones arqueológicas más entre los años 2007 y 2010 (Fig. 144). La primera de ellas tuvo lugar en 2007 y tenía como principal objetivo el diagnóstico del megalito en vista a su posible puesta en valor mediante un proyecto de Parque Arqueológico y Medioambiental promovido por el Ayuntamiento de Castilleja de Guzmán y EGMASA. La segunda se desarrolló entre los años 2009 y 2010 alentada por la Dirección General de Bienes Culturales de la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía a partir de la iniciativa de la Red de Espacios Culturales de Andalucía (RECA). En estas dos campañas, Medio Ambiente y Patrimonio S.L.L. fue la empresa consultora designada, con V. Aycart Luengo como coordinador y A. Fernández Flores como director de los trabajos.

En cuanto al Sector PP4-Montelirio, éste fue excavado entre enero de 2007 y febrero de 2008 a consecuencia del proyecto de realización de una urbanización en sus parcelas, cuyas cimentaciones afectarían al subsuelo, lo que hizo necesaria la intervención arqueológica preventiva. La empresa ALHAYMA S.L. fue la encargada de realizar las intervenciones con J. Peinado Cucarella como director de las mismas. Debido a la extensión del terreno objeto de la intervención se realizó una subdivisión del mismo en sectores coincidentes con las parcelas del proyecto constructivo. Las estructuras documentadas pertenecen a distintos períodos de tiempo, desde la Prehistoria Reciente hasta la Edad Contemporánea, aunque el uso funerario del lugar



parece detenerse en la Antigüedad Tardía. Precisamente en lo que se refiere a estructuras funerarias las más significativas, tanto por su número como por la calidad de sus materiales, son las que pertenecen a la Edad del Cobre (Mora Molina *et al.*, 2013).

Por su parte, el dolmen de Ontiveros fue excavado entre 1948 y 1949 por J. de Mata Carriazo, aunque no en su totalidad. Durante esta intervención se hallaron restos cerámicos y constructivos de la Antigüedad (Carriazo y Arroquia, 1962).

En todas las excavaciones mencionadas se documentaron reutilizaciones de la Antigüedad. El registro empírico de dichas reutilizaciones será detallado a continuación.



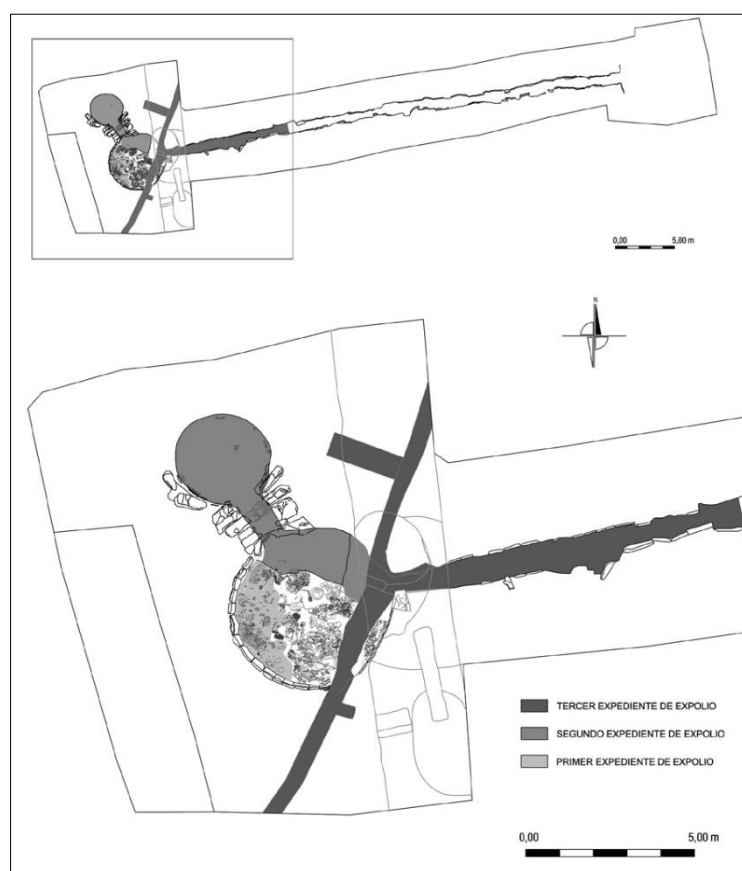
**Figura 144.** Fotografía aérea del *tholos* de Montelirio tras las excavaciones. Fuente: Fernández Flores y Aycart Luengo, 2013: 242.

#### A) Montelirio

En las dos intervenciones desarrolladas en entre los años 2007 y 2010 se constató la amplia vida del monumento, el cual, tras su construcción entre los siglos XXIX y XXVIII a.C., conoció varias reutilizaciones (Fig. 145), que fueron consideradas por los excavadores como “expolios” (Fernández Flores y Aycart Luengo, 2013), concepto que, como comentamos al comienzo del apartado, ha sido sustituido por el de “reutilización” en publicaciones recientes (Fernández Flores y García Sanjuán, 2016),



ya que se adecua mejor a las características que presentan las evidencias que conforman el registro empírico como comprobaremos a continuación.



**Figura 145.** Zonas del *tholos* de Montelirio afectadas por las tres primeras fases de reutilizaciones. Fuente: Fernández Flores y Aycar Luengo, 2013: 254, fig. 10.

La primera fase de estas reutilizaciones tuvo lugar en la Edad del Hierro y en ella se realizó una fosa en el área oeste de la cámara grande (Fernández Flores y Aycar Luengo, 2013: 254; Fernández Flores y García Sanjuán, 2016: 119) (Fig. 145).

La segunda fase de reutilización ha sido fechada en el tránsito del siglo I a.C. al siglo I d.C. (Figs. 146 y 147). Durante esta etapa se realizó la apertura de un pozo de acceso para la construcción de una galería, los cuales alterarían la cámara pequeña y su entorno (Fig. 145). Además se llevó a cabo la extracción de las lajas de revestimiento de la cámara pequeña, las del segmento norte de la cámara grande y las del pasillo de conexión de ambas cámaras, áreas estas que fueron vaciadas, produciéndose la completa anulación de los niveles precedentes. A excepción de un lucernario encontrado en la pared de la cámara pequeña, no se hallaron elementos muebles de esta época (Fernández

Flores y Aycaer Luengo, 2013: 255; Fernández Flores y García Sanjuán, 2016: 119). Después de la realización de la galería su acceso fue cegado con un muro de adobe ubicado en la entrada de la cámara pequeña. A continuación, el pozo de acceso fue colmatado con los mismos vertidos extraídos, a los que se incorporaron fragmentos cerámicos fechados en el cambio de era. Tras un período de tiempo, parte del techo de la galería en el corredor de entre cámaras se derrumbó, procediéndose con posterioridad al cegado de la misma con adobes (Fernández Flores y García Sanjuán, 2016: 119-121).



**Figura 146.** Elementos arquitectónicos correspondientes con la segunda fase de reutilización del *tholos* de Montelirio. Fuente: Fernández Flores y García Sanjuán, 2016: 120.



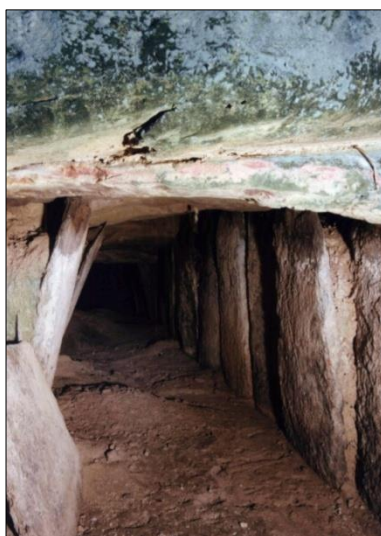
**Figura 147.** Elementos arquitectónicos correspondientes con la segunda fase de reutilización del *tholos* de Montelirio. Fuente: Fernández Flores y García Sanjuán, 2016: 120.

La tercera fase es similar a la segunda y se inició con la construcción de un pozo de acceso sobre la zona de contacto entre el corredor y la cámara grande (Fig. 145). A partir de él se realizaron una galería principal de dirección suroeste-noreste y dos túneles laterales de dirección este-oeste, siendo reutilizado para uno de ellos el tramo 3 del corredor, previo vaciado de depósitos y lajas. Con posterioridad y con la intención de cegar el pozo de acceso se procedió a la reconstrucción del tramo final de corredor, reutilizando para la cubierta lajas de piedra de la construcción calcolítica y adobes para la zona desde la que se había hecho la galería principal. Después se habría procedido al cegado del pozo de construcción (Fernández Flores y Aycar Luengo, 2013: 255-256; Fernández Flores y García Sanjuán, 2016: 121-122).

Con posterioridad al siglo I d.C. se produjo una cuarta fase de reutilización del monumento, en la cual tuvo lugar la remoción de los depósitos que colmatan la fosa previa (Fernández Flores y Aycar Luengo, 2013: 256).

#### B) Ontiveros

Durante la excavación que J. de Mata Carriazo llevó a cabo en el dolmen de Ontiveros (Fig. 148) a finales de la primera mitad del siglo XX se descubrieron en el corredor fragmentos cerámicos y de material constructivo de la Antigüedad. Los restos de material constructivo se correspondían con ladrillos y *tegulae*, una de ellas completa y bañada de cal. También se documentaron restos cerámicos de la Edad del Hierro (Carriazo y Arroquia, 1962: 214, 225).



**Figura 148.** Corredor del dolmen de Ontiveros. Fuente: Vargas Jiménez, 2004: 53, fig. 49.

### C) Sector PP4-Montelirio

Las excavaciones desarrolladas entre 2007 y 2008 en los terrenos del Sector PP4-Montelirio se ejecutaron siguiendo el método estratigráfico, por lo que se numeraron, documentaron y describieron estructuras y niveles estratigráficos según se iban identificando. Se descubrieron numerosas estructuras definidas como “funerarias” y “no funerarias”, aunque sólo se les dio número de estructura a las funerarias y a algunas de las no funerarias. A las del primer tipo se les asignó también uno o varios números de enterramiento, mientras que las no funerarias tienen sólo uno o varios números de unidad estratigráfica, que son los que se han tomado en otros trabajos como número de estructura.

En el caso de las estructuras funerarias de la Antigüedad, éstas no son muy numerosas. El análisis que vamos a realizar de estas estructuras forma parte de la investigación que el Grupo Atlas viene realizando del Sector PP4-Montelirio desde 2011. A la hora de desarrollar su estudio contamos con el registro de la excavación, facilitado por su director, con fotografías de campo, planimetría digital, diarios de campo, bases de datos de unidades estratigráficas y artefactos, así como con la Memoria Arqueológica correspondiente (Peinado Cucarella, 2008). A continuación realizaremos una descripción de las estructuras a partir de toda esta información. Los planos que incluiremos en el desarrollo de la misma son de elaboración propia a partir de los facilitados por el excavador. Las medidas de las estructuras han sido tomadas de los planos de AutoCad realizados por el excavador, pues sólo en algunas ocasiones éstas han sido incluidas en la Memoria Arqueológica o en la Base de datos de Fichas de registro y no siempre coinciden entre sí.

De esta forma, a través del análisis de toda esta información, podemos constatar hasta 10 estructuras funerarias de inhumación pertenecientes a la Antigüedad, de las cuales dos fueron descubiertas en la intervención de 1998. Todas fueron localizadas en el área oeste del sector C, muy próximas entre sí (Figs. 143, 161 y 162).

Estas estructuras funerarias fueron clasificadas en dos tipos: tumbas con elementos constructivos, con seis casos, y en fosa simple, con cuatro ejemplares.



### **A) Tumbas con elementos constructivos.**

#### **-Estructura 10.019 (Figs. 149 y 150).**

Esta estructura tiene una planta rectangular irregular y sus medidas son 1,72 m. de longitud máxima y 0,86 m. de anchura máxima. En su lado norte cuenta con una pared de ladrillos que miden de media 20 x 30 x 6 cm. La cubierta presentaba un hundimiento en su parte central y estaba compuesta por ladrillos, *tegulae* y lajas de piedra, materiales que han sido fechados entre el Bajo Imperio (siglos III-V d.C.) y la Antigüedad Tardía (siglos V-VII d.C.) (Vázquez Paz, 2016: 34). En su interior se daba sepultura a un individuo adulto en posición decúbito supino con orientación suroeste-este que no presentaba ajuar.



**Figura 149.** Cubierta de la estructura 10.019. Fotografía: José Peinado Cucarella.



**Figura 150.** Individuo inhumado en la estructura 10.019. Fotografía: José Peinado Cucarella.

#### **-Estructura 10.020 (Fig. 151).**

La Estructura 10.020 se encuentra junto a la 10.064, pero en una cota superior. Posee una planta rectangular muy estrecha, que apenas deja hueco para el cuerpo allí depositado. Sus medidas son 1,8 m. de longitud máxima y 0,8 m. de anchura máxima. Esta estructura está compuesta a base de ladrillos, que en el lado este tienen una media de 20 x 28 x 5 cm. y en el oeste 22x 29 x 6 cm. No dispone de cubierta. Por su tipología ha sido fechada entre el Bajo Imperio (siglos III-V d.C.) y la Antigüedad Tardía (siglos

V-VII d.C.) (Vázquez Paz, 2016: 34). Daba sepultura a un individuo adulto en posición decúbito supino con orientación suroeste-noreste, cuyos pies fueron cortados por una trinchera en la intervención de 1998. No presentaba ajuar.



**Figura 151.** Estructura 10.020. A la izquierda de la imagen se observa cómo la trinchera de 1998 le seccionó los pies al individuo inhumado. Fotografía: José Peinado Cucarella.

#### **-Estructura 10.045 (Figs. 152 y 153).**

Esta estructura presenta una planta rectangular irregular, cuyas medidas son 1,74 m. de longitud máxima y 0,74 m. de anchura máxima. Está rota en su lado oeste por la raíz de un olivo. No tiene paredes constructivas, a excepción de una parte de la pared sur exterior compuesta por ladrillos. Conserva la mitad este de la cubierta, que está formada por lajas de pizarra que quizá fueron reutilizada (Vázquez Paz, 2016: 57). En ella se descubrieron los restos de un individuo adulto en posición decúbito supino en dirección oeste-este, cuya mitad superior ha sido prácticamente destruida por la raíz del olivo.

Por la tipología ha sido fechada en la Antigüedad Tardía (siglos V-VII d.C.) (Vázquez Paz, 2016: 57).

Entre el material asociado a esta estructura, concretamente con la UE 612, depositado en el Museo Arqueológico de Sevilla hay dos piezas cerámicas que se corresponden con elementos de ajuar calcolíticos. En las fotografías realizadas por J.

Peinado Cucarella de esta estructura se observan también estas piezas, pero aparecen en fotografías individuales y nunca en una fotografía de conjunto con el resto de la estructura. En una de estas imágenes puede observarse una etiqueta en la que se aclara que pertenece a la UE 613 y al enterramiento nº 38, que se corresponde con la estructura funeraria calcolítica 10.043, por lo que todo apunta a que a la hora de clasificar el material hubo un error producido por la similitud entre los números de estructuras y UUEE y que este ajuar no se corresponde con el enterramiento que estamos describiendo.



**Figura 152.** Estructura 10.045. A la derecha de la imagen se observa lo que se conservaba de la cubierta de la sepultura. Fotografía: José Peinado Cucarella.



**Figura 153.** Restos del individuo inhumado en la estructura 10.045. Fotografía: José Peinado Cucarella.



**-Estructura 10.064 (Fig. 154).**

La Estructura 10.064 sólo conserva su mitad noreste, cuya planta es rectangular y mide 1,3 m. de longitud máxima y 0,6 m. de anchura máxima. Está situada junto a la Estructura 10.020. En su extremo noreste cuenta con una pared de ladrillos. No posee cubierta. Del individuo allí enterrado se conserva sólo su mitad inferior. Era adulto y se encontraba en posición decúbito supino en dirección sur-este. No contaba con ajuar.



**Figura 154.** Estructura 10.064. Fotografía: José Peinado Cucarella.

***B) Fosas simples***

**-Estructura 10.009 (Fig. 155).**

La Estructura 10.009 es de planta rectangular irregular de 1,8 m. de longitud máxima y 0,74 m. de anchura máxima. Esta estructura es colindante con la 10.047. En su interior se descubrió un individuo adulto inhumado en posición decúbito supino en orientación oeste-este que no poseía ajuar.





**Figura 155.** Estructura 10.009. Fotografía: José Peinado Cucarella.

**-Estructura 10.010 (Fig. 156).**

La Estructura 10.010 posee una planta irregular de 1,2 m. de longitud máxima y 1,16 m. de anchura máxima. En el proceso de excavación de esta estructura se encontraron escasos restos óseos de al menos un individuo (un cráneo y fragmentos de radio) sin ajuar.



**Figura 156.** Estructura 10.010. Fotografía: José Peinado Cucarella.

**-Estructura 10.047 (Fig. 157).**

Sólo se ha documentado la mitad de la sepultura, la cual posee una forma rectangular irregular, cuyas medidas son 0,84 m. de longitud máxima y 0,48 m. de anchura máxima. En ella se hallaron escasos restos óseos de un individuo adulto en posición decúbito supino en orientación oeste-este, que tampoco poseía ajuar.



**Figura 157.** Estructura 10.047. Fotografía: José Peinado Cucarella.

**-Estructura 10.056 (Fig. 158).**

La Estructura 10.056 tiene una planta rectangular muy irregular, que se adapta al cuerpo del individuo inhumado. Sus medidas son 1,8 m. de longitud máxima por 0,6 m. de anchura máxima. Los restos óseos identificados pertenecen a un individuo adulto, depositado en posición decúbito supino en orientación noreste-suroeste del que sólo se conserva parte de sus extremidades inferiores, que no tenía ajuar.



**Figura 158.** Estructura 10.056. Fotografía: José Peinado Cucarella.

**-Estructura 10.057 (Fig. 159).**

Esta estructura posee una planta rectangular muy irregular, de 1,82 m. de longitud máxima y 0,66 m. de anchura máxima. Daba sepultura a un individuo adulto -del que no se ha conservado el cráneo- en posición decúbito supino y orientación suroeste-noreste. Hay restos de otro individuo depositados sobre la mitad inferior de éste. No presentaban ajuar.



**Figura 159.** Estructura 10.057. Fotografía: José Peinado Cucarella.



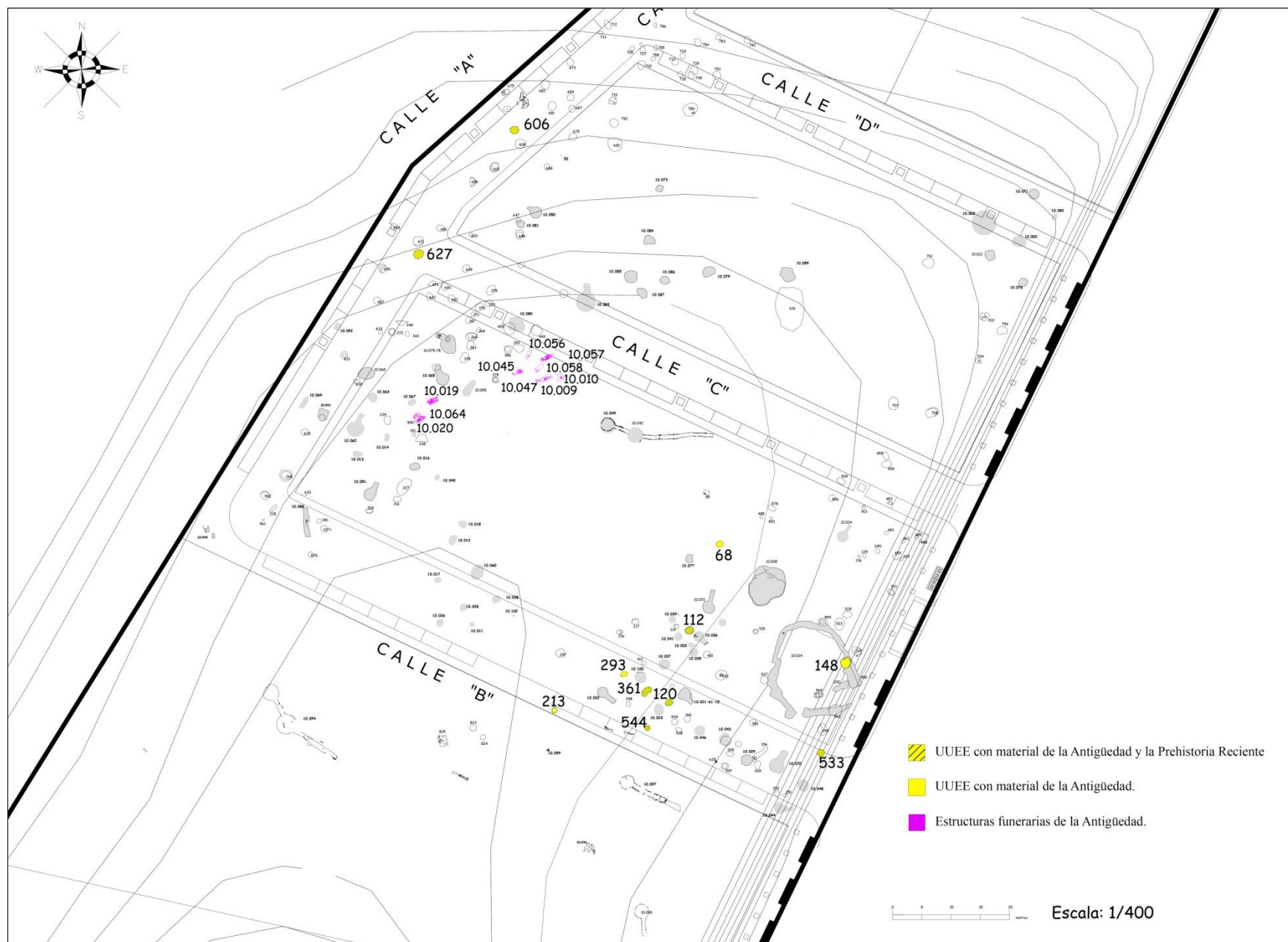
**-Estructura 10.058 (Fig. 160).**

La Estructura 10.058 cuenta con una planta rectangular con tendencia ovoide, cuyas medidas son 1,8 m. de longitud máxima y 0,6 m. de anchura máxima, con orientación suroeste-noreste. En el transcurso de su excavación se encontraron restos de un individuo, compuestos únicamente por el cráneo, que no presentaba ajuar.

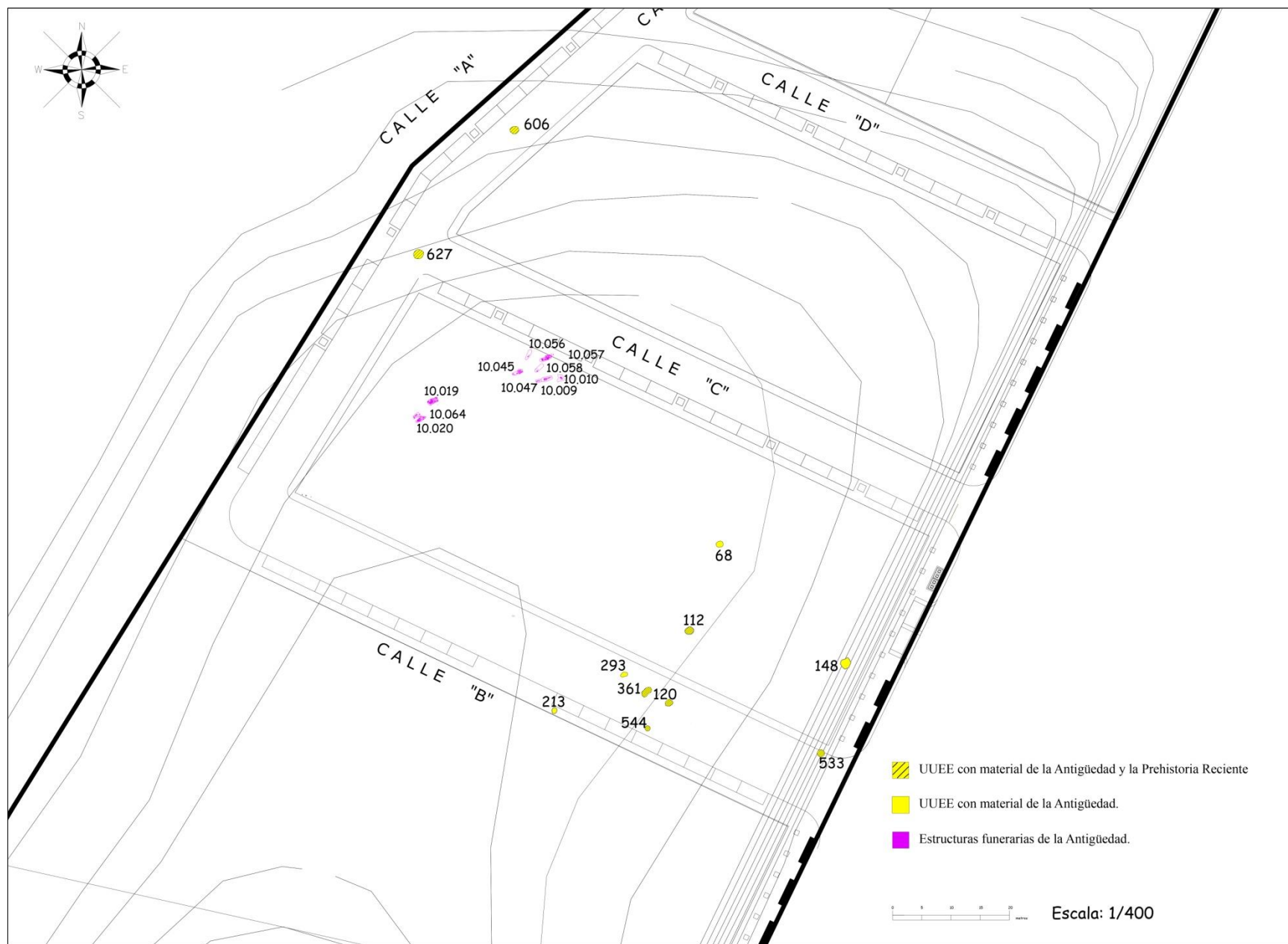


**Figura 160.** Estructura 10.058. Fotografía: José Peinado Cucarella.

Todas estas estructuras se localizan muy próximas entre sí, pudiéndose distinguir dos núcleos de concentración (Figs. 143, 161 y 162): uno, en el que se ubican las estructuras 10.019, 10.020 y 10.064; y otro, en el que se encuentran las estructuras 10.009, 10.010, 10.045, 10.047, 10.056, 10.057 y 10.058. Estas sepulturas se ubican también junto a un gran número de estructuras funerarias de la Edad del Cobre, especialmente próximas a las estructuras 10.042-10.049, 10.055, 10.065, 10.067, 1075-10.078 y 10.080 (Fig. 161). De entre ellas destaca la primera, la cual parece ocupar el lugar central del conjunto, ya que el resto de las estructuras, tanto las calcolíticas como las romanas, se disponen a su alrededor, en un radio de entre 8 y 20 m.



**Figura 161.** Plano del PP4-Montelirio con las parcelas y calles que se iban a realizar tras la intervención arqueológica. En blanco y negro están dibujadas las UUEE y estructuras funerarias y no funerarias calcolíticas. En color están dibujadas las de la Antigüedad tal y como se indica en la leyenda. Diseño: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez y Ángel Rueda Alonso.



**Figura 162.** Plano del PP4-Montelirio con las parcelas y calles que se iban a realizar tras la intervención arqueológica. En color están dibujadas las UUEE y estructuras funerarias de la Antigüedad tal y como se indica en la leyenda. Diseño: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez y Ángel Rueda Alonso.

### 3. Discusión.

El registro empírico de la Antigüedad en la Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán evidencia una importante actividad en la que destacan las reutilizaciones de Montelirio, Ontiveros y el Sector PP4-Montelirio. Al igual que en el caso de los monumentos megalíticos de Antequera, estas reutilizaciones no parecen fruto de la casualidad, sino más bien de prácticas sociales conscientes y deliberadas. En cuanto a las reutilizaciones de Montelirio, se desconoce cuáles serían sus funciones y caracteres. Teniendo en cuenta que estas reutilizaciones incluyeron la construcción de potentes muros de adobe y que uno de ellos se adosó cuidadosamente a la laja de piedra biselada de la construcción megalítica original, ubicada en el área de contacto del corredor y la cámara grande, es difícil sostener que se trate de “expolios”, pues si el objetivo era saquear el monumento megalítico los expoliadores invirtieron demasiado tiempo y trabajo en ello. El hecho de que hasta la fecha en la que fue excavado en su interior se conservaran varios fragmentos de láminas de oro, más de 6 kg. de marfil y centenares de cuentas de ámbar, tampoco contribuye a sostener la hipótesis del expolio, puesto que sus autores habrían dejado materiales que tendrían un importante valor en la época (Fernández Flores y García Sanjuán, 2016:122). Por otra parte, cabe la posibilidad de que estas reutilizaciones estuvieran relacionadas con un significado simbólico del megalito (Fernández Flores y García Sanjuán, 2016:123), al igual que en el caso de los monumentos antequeranos, aunque no se disponga de evidencias funerarias en su entorno más inmediato. No obstante, estas evidencias se documentan a escasa distancia, en el sector C del PP4-Montelirio, agrupadas en torno a la Estructura 10.042-10.049, la cual podría tener también connotaciones simbólicas, ya que tanto las sepulturas antiguas como un grupo de estructuras funerarias calcolíticas se distribuyen en torno a ella respetando un radio de entre 8 y 20 m.

En lo que respecta al dolmen de Ontiveros, su reutilización en la Antigüedad parece tener naturaleza funeraria, pues los restos de *tegulae* y ladrillos podrían haber formado parte de sepulturas y los fragmentos de cerámica de sus correspondientes ajuares.

Todas estas cuestiones estarían evidenciando unas importantes connotaciones simbólicas de este lugar vinculadas con el pasado de las poblaciones allí asentadas. Como ocurre en Antequera, los individuos enterrados en el Sector PP4-Montelirio no disponen de ajuar, por lo que podrían haber pertenecido a los estratos sociales más

bajos. Aunque la presencia o no de ajuar no es un elemento que pueda asegurar con total certeza la pertenencia de un individuo a un determinado grupo social, resulta interesante que en ambos casos pudieron ser los estratos más bajos los que mantuvieron una vinculación directa con su pasado. Sin embargo, este hecho es una situación particular de estos casos de estudio, por lo que no se puede generalizar y establecer una relación directa entre un bajo nivel socioeconómico y las reutilizaciones. La presencia de ajuar hubiese ayudado además a fijar con mayor precisión la cronología de las inhumaciones. Por el tipo de sepultura tres de ellas (10.019, 10.020 y 10.45) han sido datadas entre el Bajo Imperio (siglos III-V d.C.) y la Antigüedad Tardía (siglos V-VII d.C.) (Vázquez Paz, 2016: 34-57). Esta cronología no coincide con las de las diversas reutilizaciones del *tholos* de Montelirio, que se corresponden con momentos anteriores. Dichas reutilizaciones parecen tener un carácter simbólico al igual que la de las inhumaciones del Sector PP4-Montelirio. Aunque no sean coincidentes en el tiempo podrían estar poniendo de manifiesto la continuidad del simbolismo del enclave durante un largo período. No obstante, la cronología de las estructuras funerarias ha de ser contrastada con dataciones radiocarbónicas, ya que podría producirse la misma situación que en las inhumaciones del Conjunto Megalítico de Antequera. Las tumbas de la Antigüedad de dicho enclave fueron datadas en un primer momento entre finales del siglo V y el siglo VI d.C. (Ferrer Palma, 1997: 136), cronología que no se corresponde con la de los restos de los dos individuos analizados y que se fija entre mediados del siglo II y mediados del siglo IV d.C. (Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 264-276). Las dataciones radiocarbónicas se muestran como la única forma de precisar la cronología de las inhumaciones del Sector PP4-Montelirio. Estas dataciones van a desarrollarse próximamente junto al estudio antropológico de los individuos, lo que contribuirá a un mayor conocimiento de los mismos y ayudará a completar el estudio de esta necrópolis y cómo se integra ésta en el contexto romano del lugar.

Por otra parte, el reciente estudio de los materiales de las Unidades Estratigráficas catalogadas por el excavador como “romanas” y “tardoantiguas” ha revelado la gran heterogeneidad de las mismas, ya que en ellas se han documentado materiales que abarcan un amplio espectro cronológico, desde la Prehistoria Reciente hasta Época Contemporánea. Los materiales de la Edad del Hierro -período en el que se ha fechado la primera reutilización de Montelirio- no son muy abundantes, al igual que los de época romana republicana, alto y bajoimperial, mientras que los de la Antigüedad Tardía son más numerosos (Vázquez Paz, 2016), situación que evidenciaría un



momento de mayor actividad en la zona durante este período, en el cual se han datado tres de los enterramientos analizados, aunque esta fecha se encuentra pendiente de confirmación.

Pero estas reutilizaciones de la Antigüedad en la Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán tienen importantes precedentes en la Edad del Hierro. Aparte de la reutilización del *tholos* de Montelirio, durante este período se han documentado otras reutilizaciones en este enclave. En el transcurso de las excavaciones de los dólmenes de Matarrubilla y Ontiveros se encontraron restos de cerámica ibérica (Obermaier, 1919: 55; Carriazo y Arroquia, 1962: 214). Dentro del sector correspondiente a la urbanización de Señorío de Guzmán, en la Finca Divina Pastora, se descubrieron un conjunto de sepulturas (*tholoi*) de la Edad del Cobre y túmulos “tartesios”. En una de las sepulturas prehistóricas (tumba A) se documentó una reutilización de la Edad del Hierro a través de la presencia de cerámica característica de este período (Arteaga Matute y Cruz-Auñón Briones, 2001: 640-645). Por su parte, el túmulo de Los Cabezuelos se encuentra junto a dos estructuras funerarias calcolíticas y ha sido vinculado al horizonte cronológico de la Edad del Hierro por su similitud con las estructuras “tartesias” de Señorío de Guzmán (Arteaga Matute y Cruz-Auñón Briones, 1999: 596; 2001: 651). En la Finca Nuestra Señora de los Reyes, en una ubicación muy próxima a la de Ontiveros, la Pastora y las estructuras del Roquetito, se constató la existencia de un segmento de círculo compuesto por lajas de pizarra superpuestas, interpretado como el anillo exterior de un túmulo funerario de la Edad del Hierro como los de Señorío de Guzmán (Murillo Díaz *et al.*, 1990: 354).

Todo este conjunto de reutilizaciones resulta demasiado importante como para que sea fruto de la casualidad. Más bien pone de manifiesto el enorme valor simbólico que las estructuras megalíticas tuvieron para las poblaciones que lo habitaron, al menos desde la Edad del Cobre hasta la Antigüedad Tardía, con el que no acabó la conquista y colonización del territorio por parte de Roma.

### **V. 3. ESTATUARIA.**

Este apartado se centra en el análisis de la reutilización de estatuaria prehistórica durante la Antigüedad, un fenómeno documentado en varias zonas que en su estuvieron bajo dominio romano, como la Bretaña francesa (Laporte *et al.*, 2015) o Val Camonica

(Lombardía, Italia) (Fedele, 2015). En la Península Ibérica dicho fenómeno también se ha constatado. Precisamente, esta sección tiene como objetivo el análisis del registro empírico de estas reutilizaciones en el occidente peninsular, concretamente de las estelas de guerrero de Ibahernando (Cáceres) y Chillón (Ciudad Real), la estatua-menhir de Muiño de San Pedro (Verín, Orense) y 12 verracos (Tab. 21): dos procedentes de Ávila, tres de El Tiemblo (Ávila), dos de Martiherrero (Ávila), uno de *Capera* (Cáparra, entre Oliva de Plasencia-Guijo de Granadilla, Cáceres), uno de Montehermoso (Cáceres), uno de Villar del Pedroso (Cáceres), uno de Coca (Segovia) y otro de Torralba de Oropesa (Toledo). A la hora de seleccionar los verracos hemos seguido la clasificación tipológica y cronológica de J. Álvarez Sanchís (1999), en la cual las piezas pertenecientes a los tipos I y II pertenecen a la Segunda Edad del Hierro, mientras que los tipos III, IV y V datan de la Antigüedad. Aunque es muy interesante el hecho de que durante la Antigüedad se continuasen elaborando estas piezas, hemos tomado para nuestro análisis las fechadas en la Segunda Edad del Hierro porque son las que fueron reutilizadas en época romana.

Nombre	Localización	Contexto prehistórico y antiguo	Tipo de reutilización	Bibliografía
Estela de Ibahernando	Ibahernando, Cáceres	Estela de guerrero (Edad del Bronce Final) con epígrafe latino	Funeraria	Almagro Basch, 1966; Celestino Pérez, 2001
Estela de Chillón	Chillón, Ciudad Real	Estela de guerrero (Edad del Bronce Final) con epígrafe latino (s. I d.C.)	Funeraria	Fernández Ochoa y Zarzalejos Prieto, 1994; Celestino Pérez, 2001
Estatua-menhir de Muiño de San Pedro	Muiño de San Pedro, Verín, Orense	Estatua-menhir (Edad del Bronce Final) con epígrafe latino (s. I d.C.)	Funeraria	Fábrega Álvarez <i>et al.</i> , 2011; Rodríguez Corral, 2012; Rodríguez Colmenero, 2015
Verraco de Ávila	Ávila	Verraco (Segunda Edad del Hierro) con epígrafe latino (s. II d.C.)	Funeraria	Arias Cabezado <i>et al.</i> , 1986; López Monteagudo, 1989; Álvarez Sanchís, 1999
Verraco de Ávila	Ávila	Verraco (Segunda Edad del Hierro) con epígrafe latino (s. II d.C.)	Funeraria	Arias Cabezado <i>et al.</i> , 1986;

				López Monteagudo, 1989; Álvarez Sanchís, 1999
Verraco de El Tiemblo	El Tiemblo, Ávila	Verraco (Segunda Edad del Hierro) con epígrafe latino	Funeraria	Arias Cabezudo <i>et al.</i> , 1986; López Monteagudo, 1989; Álvarez Sanchís, 1999
Verraco de El Tiemblo	El Tiemblo, Ávila	Verraco (Segunda Edad del Hierro) con epígrafe latino	Funeraria	Arias Cabezudo <i>et al.</i> , 1986; López Monteagudo, 1989; Álvarez Sanchís, 1999
Verraco de El Tiemblo	El Tiemblo, Ávila	Verraco (Segunda Edad del Hierro) con epígrafe latino (s. I d.C.)	Funeraria	Arias Cabezudo <i>et al.</i> , 1986; López Monteagudo, 1989; Álvarez Sanchís, 1999
Verraco de Martiherrero	Martiherrero, Ávila	Verraco (Segunda Edad del Hierro) con epígrafe latino (ss. II-III d.C.)	Funeraria	Martín Valls y Pérez herrero, 1976; Arias Cabezudo <i>et al.</i> , 1986; López Monteagudo, 1989; Álvarez Sanchís, 1999
Verraco de Martiherrero	Martiherrero, Ávila	Verraco de la Segunda Edad del Hierro en sepultura de los ss. II-III d.C.	Funeraria	Martín Valls y Pérez herrero, 1976; Arias Cabezudo <i>et al.</i> , 1986; López Monteagudo, 1989; Álvarez Sanchís, 1999
Verraco de Cáparra	Cáparra, Cáceres	Verraco (Segunda Edad del Hierro) con epígrafe latino	Funeraria	González Cordero <i>et al.</i> , 1988; Álvarez Sanchís, 1999
Verraco de Montehermoso	Montehermoso, Cáceres	Verraco (Segunda Edad del Hierro) con epígrafe latino	Funeraria	González Cordero <i>et al.</i> , 1988; López Monteagudo, 1989; Álvarez Sanchís, 1999
Verraco de Villar del Pedroso	Villar del Pedroso, Cáceres	Verraco (Segunda Edad del Hierro) con epígrafe latino	Funeraria	González Cordero <i>et al.</i> , 1988; López Monteagudo, 1989; Álvarez Sanchís, 1999

Verraco de Coca	Coca, Segovia	Verraco (Segunda Edad del Hierro) con epígrafe latino	Funeraria	López Monteagudo, 1989; Álvarez Sanchís, 1999
Verraco de Torralba de Oropesa	Torralba de Oropesa, Toledo	Verraco (Segunda Edad del Hierro) con epígrafe latino (s. I d.C.)	Funeraria	López Monteagudo, 1989; Álvarez Sanchís, 1999

**Tabla 21.** Estatuaria prehistórica (estelas de guerrero, estatuas-menhir y verracos) reutilizada en la Antigüedad en el área occidental de la Península Ibérica.

Todos estos ejemplares que analizaremos fueron reutilizados en la Antigüedad como monumentos funerarios. En el caso de las estelas y de la estatua-menhir su origen se sitúa en la Edad del Bronce Final y el de los verracos en la Segunda Edad del Hierro. Su reutilización varios siglos después durante el Alto Imperio –en los casos que han podido datarse<sup>205</sup>– pone de manifiesto una larga vida de estos objetos, que se debería muy probablemente a la carga simbólica de los mismos.

Estas reutilizaciones se basan fundamentalmente en la inscripción de epígrafes funerarios, aunque hay excepciones, como la de uno de los verracos reutilizados de Martiherrero. El caso del conjunto de los verracos de esta localidad es muy significativo porque fueron documentados en un contexto plenamente funerario.

El análisis de esta casuística pondrá de manifiesto su importancia simbólica en la Antigüedad a través de reformulaciones, fundamentalmente la introducción de la epigrafía latina.

### 1. Ubicación geográfica.

Las estelas de guerrero fueron encontradas en Ibahernando (Cáceres) y Chillón (Ciudad Real) (Fig. 122), en fincas en las que también se hallaron más lápidas con inscripciones latinas de carácter funerario (Almagro Basch, 1966: 92; Fernández Ochoa y Zarzalejos Prieto, 1994: 263; Celestino Pérez, 2001: 342, 405). En Ibahernando se documenta el culto de la diosa de origen local Erbina, analizada en el Capítulo IV. Este enclave se encuentra muy próximo al municipio de *Turgalium*, a cuyo territorio podría pertenecer.

<sup>205</sup> Ver Anexo L. En él se recogen los epígrafes de la estatuaria y se hace una descripción de los soportes en la que se incluye la cronología en los casos en los que ésta ha podido determinarse.

Por su parte, la estatua-menhir fue hallada en Muiño de San Pedro (Verín, Orense) (Fig. 122), junto al río Támega y a una vía romana, al pie del monte Ladoiro (Fábrega Álvarez *et al.*, 2011: 316).

En cuanto a los verracos, dos han sido documentados en Ávila, tres en El Tiemblo (Ávila), dos en Martiherrero (Ávila), uno en *Capera* (Cáparra, entre Oliva de Plasencia-Guijo de Granadilla, Cáceres), uno en Montehermoso (Cáceres), uno en Villar del Pedroso (Cáceres), uno en *Cauca* (Coca, Segovia) y otro en Torralba de Oropesa (Toledo) (Fig. 122). Los de El Tiemblo son los conocidos como “Toros de Guisando” y están *in situ*, junto al cerro del que toman el nombre. Los de Martiherrero fueron descubiertos enterrados en una finca entre un arroyo y la carretera que lleva al pueblo. El de *Capera* se halló también en una finca, situada a 1 km. al sur de la ciudad. De la procedencia del resto sólo se sabe que aparecieron en dichos sitios pero no se conoce el lugar exacto, a excepción de uno de los de Ávila<sup>206</sup>, que fue reutilizado en la muralla, y el de Villar del Pedroso, que apareció en el empedrado de una calle.

Gran parte de los verracos se documentan en núcleos urbanos de cierta categoría en los que la cultura latina está muy presente. De estos enclaves destacan principalmente Ávila, Martiherrero –a apenas 7 km. al oeste de Ávila, *Capera* y *Cauca*. Los dos últimos llegaron a ser municipios. En *Capera* se documenta además el culto de la diosa Trebaruna, una de las divinidades analizadas en el Capítulo IV. Montehermoso se encuentra a menos de 30 km. de este enclave y aproximadamente a unos 20 del municipio de *Caurium* (Coria, Cáceres), mientras que Villar del Pedroso y Torralba de Oropesa están aproximadamente a unos 30 km. de *Augustobriga* (Talavera la Vieja, Cáceres) y *Caesarobriga* (Talavera de la Reina, Toledo), respectivamente. Este último lugar también ostentó la categoría de municipio y en él se encontró una de las inscripciones de Ataecina<sup>207</sup>.

## 2. El registro empírico.

Este registro empírico está compuesto por dos estelas de guerrero, una estatua-menhir y 12 verracos. Todos fueron reutilizados en la Antigüedad como monumentos funerarios sobre los que se labraron epígrafes latinos, excepto uno de los verracos. El contexto arqueológico en el que apareció la mayor parte de ellos se desconoce. A

---

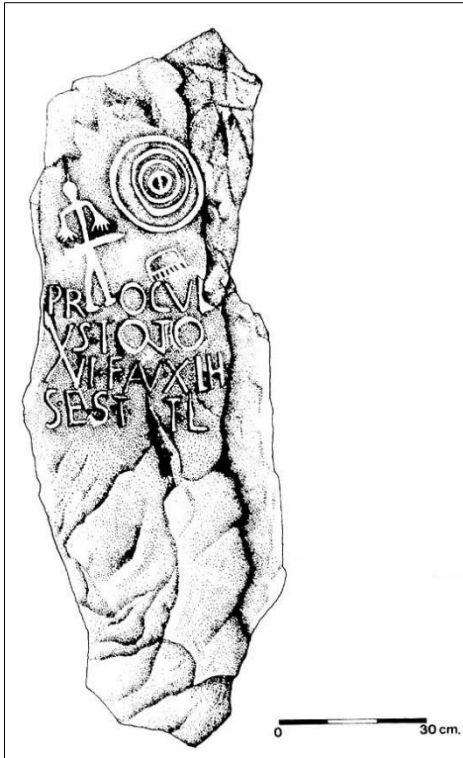
<sup>206</sup> Inscripción nº 4 del Anexo K.

<sup>207</sup> Inscripción nº 37 del Anexo A.

continuación realizaremos una descripción de los ejemplares de cada tipo de estatuaria reutilizada.

#### A) Estelas de guerrero

Las estelas de guerrero de Chillón e Ibahernando fueron halladas en fincas en las que también se encontraron más lápidas con inscripciones latinas de carácter funerario, por lo que podrían pertenecer a una necrópolis (Almagro Basch, 1966: 92; Fernández Ochoa y Zarzalejos Prieto, 1994: 263; Celestino Pérez, 2001: 342, 405). La composición original de la estela de Chillón la conforman un antropomorfo, una espada, un escudo de tres anillos concéntricos sin escotaduras, un peine y una lanza. El epígrafe latino, fechado a mediados del siglo I d.C. (Fernández Ochoa y Zarzalejos Prieto, 1994: 268), indica la sepultura de un individuo de 40 años: *Procul/us · Touto/ni · f(ilius) · an(norum) · XL · h(ic) / · s(itus) · e(st) · s(it) · t(ibi) · t(erra) · l(evis)*. Éste se sitúa justo debajo de la composición original, respetándola, como puede observarse en la primera línea en la que el nombre del difunto aparece interrumpido por las piernas del antropomorfo, y reutilizando algunos de sus motivos, como el astil de la lanza que fue convertida en parte de la *u* del nombre del finado y de la *n* del nombre del padre de éste (Fig. 163). La composición original de la estela de Ibahernando está formada por una lanza, un escudo en escotadura en V y una espada. El epígrafe latino también indica una sepultura. Éste contiene algunos errores ortográficos y reza: *Alluquiu (s) / Protæidi · f(ilius) · / hece · stitus*. En este caso el epígrafe no ha podido datarse y se superpone a la lanza y a la parte superior del escudo (Fig. 164).



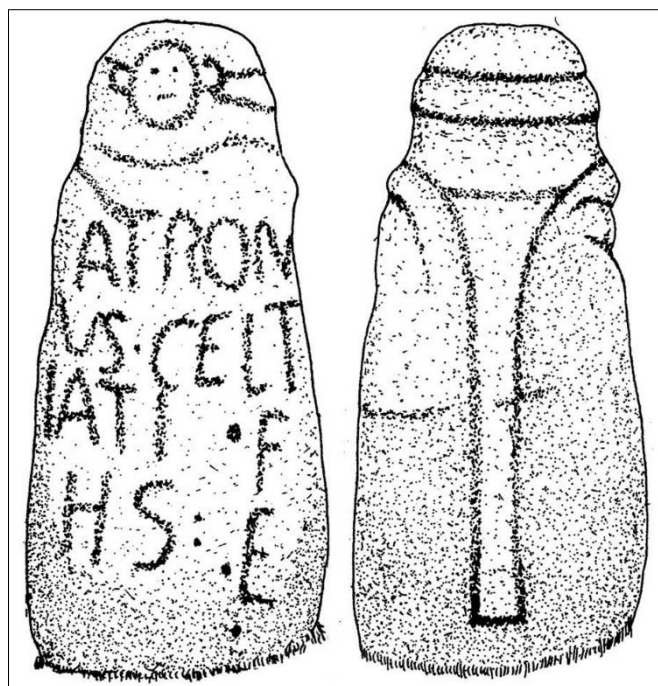
**Figura 163.** Estela de Chillón (Ciudad Real). Fuente: Fernández Ochoa y Zarzalejos Prieto, 1994: 267.



**Figura 164.** Estela de Ibahernando (Cáceres). Museo de Cáceres. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.

## B) Estatua-menhir

La estatua-menhir de Muiño de San Pedro fue encontrada en la orilla del río Támega, junto a una vía romana. Esta pieza presenta otra reutilización anterior a la de la Antigüedad, en la que pasó de ser un menhir fálico a convertirse en estatua-menhir (Fábrega Álvarez *et al.*, 2011: 316, 321). Las dos caras de la pieza están labradas. En la parte superior de la cara frontal cuenta con decoración incisa que representa la cara. En la parte posterior presenta un relieve vertical interpretado como una especie de manto caído desde la cabeza (HEp, 1993: 280). El epígrafe latino señala la sepultura de un individuo: *Latroni/us Celt / iati f(ilius) / h(ic) s (itus) e(st)*. Éste ha sido fechado en el siglo I d.C. (Rodríguez Corral, 2012: 83) y se distribuye por la zona frontal de la estatua-menhir, debajo de la cara del individuo representado (Fig. 165).



**Figura 165.** Estatua-menhir de Muiño de San Pedro (Verín, Orense). Fuente: Rodríguez Corral, 2012: 83.

### C) Verracos

Los verracos reutilizados en la Antigüedad suman un total de 12 piezas. De los dos ejemplares de Ávila, uno fue encontrado reutilizado en el lienzo este de la muralla, como ya indicamos, y del otro se desconoce su procedencia exacta<sup>208</sup>. El primero de ellos representa a un toro y cuenta con un epígrafe funerario latino, fechado en el siglo II d.C. (López Monteagudo, 1989, 128), que se desarrolla en ambos costados del animal. La inscripción completa dice así: *D(is) M(anibus) [s(acrum)] / Reb[urrus] / Ma[gil] / on[is f(ilius)] [h(ic)] s(itus) e(st) · Mat(er) [f(aciendum)] c(uravit) / S(it) t(ibi) t(erra) l(evis)*. En el costado izquierdo, antecediendo al epígrafe tiene un tridente labrado. Este motivo aparece en otras lápidas de la Península Ibérica, normalmente asociado a mujeres (López Monteagudo, 1989: 128). Al respecto debemos tener en cuenta que aunque el difunto mencionado en el epígrafe es un hombre la que lo manda a ejecutar es su madre, por lo que el tridente podría estar relacionado con ella. El segundo de estos ejemplares es un cerdo y tiene la inscripción funeraria entre las patas delanteras, la cual ha sido fechada en el siglo I d.C. (López Monteagudo, 1989: 129). El epígrafe reza: *Burro / Magil/onis f(ilio)*. Contando con estos dos ejemplares, en la ciudad de Ávila se han documentado un total de 43 verracos, 11 de la Segunda Edad del

<sup>208</sup> Inscripciones nº 4 y nº 5 del Anexo K.



Hierro, 18 de época romana y 14 de cronología imprecisa (Álvarez Sanchís, 1999: 345-348)

Los verracos de El Tiemblo, los conocidos como “Toros de Guisando” (Figs. 166 y 167), son cuatro y se encuentran *in situ* junto al cerro que les da nombre. De los cuatro al menos tres fueron reutilizados en la Antigüedad. Uno de los epígrafes de estos verracos ha sido fechado en el siglo I d.C. (López Monteagudo, 1989: 130-131)<sup>209</sup>, mientras que los otros dos no han podido datarse con exactitud.<sup>210</sup> Estos verracos representan toros. Si atendemos a la fotografía de la Figura 166, el verraco situado en el extremo derecho de la misma tiene el siguiente epígrafe en el costado izquierdo: [---] / *Gaia F---*<sup>211</sup>. El tercer verraco empezando por la derecha tiene inscripciones en ambos costados, aunque sólo es legible la del izquierdo: [---] / [---] *ma[t](er)* / [---] *f(aciendum) c(uravit)*<sup>212</sup>. El último de los verracos reutilizados es el del extremo izquierdo. Este ejemplar tiene el epígrafe en el costado derecho: *Longinus / Prisco · Cala/eti(um) · patri · f(aciendum) · c(uravit)*<sup>213</sup>.

En este enclave se llevaron a cabo excavaciones en 1946 en las que no se constató la presencia de estructuras funerarias con las que pudiesen estar vinculados los verracos (Sopranis Alto y Martín-Rocha, 1955).



**Figura 166.** Vista lateral de los “Toros de Guisando” (El Tiemblo, Ávila).  
Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.

---

<sup>209</sup> Inscripción nº 8.

<sup>210</sup> Inscripciones nº 6, nº 7.

<sup>211</sup> Inscripciones nº 6.

<sup>212</sup> Inscripción nº 7.

<sup>213</sup> Inscripción nº 8.



**Figura 167.** Vista trasera de los “Toros de Guisando” (El Tiemblo, Ávila).  
Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.

Los verracos de Martiherrero fueron encontrados en una finca entre un arroyo y la carretera que lleva al pueblo. El hallazgo se produjo en 1975 en el transcurso de labores agrícolas. Los dos verracos reutilizados aparecieron junto a otros dos ejemplares de la Antigüedad, una base de escultura zoomorfa y tres bloques de granito, de los cuales dos tienen una cavidad. Tras el descubrimiento se llevó a cabo una excavación en el lugar dirigida por E. Pérez Herrero. En esta intervención se documentaron otros dos bloques de granito también con una cavidad cada uno en las que había restos de huesos calcinados. En una de ellas aparecieron además ocho fragmentos de vidrio, dos de lámina de bronce, uno correspondiente a la hoja de un cuchillo de hierro, uno de clavo, uno de placa de hierro, dos cerámicos, dos láminas de bronce con remache de hierro y un clavo de hierro. En relación con este bloque de granito, pero fuera de la cavidad, se encontraron un clavo de hierro y un sestercio de Clodio Albino (196-197 d.C.) (Martín Valls y Pérez Herrero, 1976: 69-75). Todos estos materiales serían parte de un ajuar funerario. Los cuatro verracos representan a toros. Dos de ellos habrían sido reutilizados en la Antigüedad, contando uno de ellos con el siguiente epígrafe en el costado derecho<sup>214</sup>: *[D(is)] M(anibus) s(acrum) / Titillo [- - -] / Titullus / [- - -] M(emoriae) C(uravit)*. Los otros dos habrían sido fabricados ya en época romana.

---

<sup>214</sup> Inscripción nº 9.

Aparte de estos ejemplares, en el municipio de Martiherrero se han documentado otros cuatro verracos –de cronología no precisada, uno de ellos en la misma finca que los descritos (Álvarez Sanchís, 1999: 350-351).

El verraco de *Capera* apareció en una finca. Representa a un cerdo y su inscripción se desarrolla en el lomo: *L(ucius) · Iuli[us - - -] / An[- - -]*<sup>215</sup>. De la procedencia del resto sólo se sabe que aparecieron en los términos municipales indicados pero no se conoce el lugar exacto, a excepción del de Villar del Pedroso que fue encontrado en el empedrado de una calle (Fig. 168). Este verraco tiene inscripciones en los dos costados, aunque sólo es legible la del derecho que reza: *[- - -] / [h(ic) s(itus)] est · Ba[- - -] [u]x(or) E[- - -]A / [- - -]*<sup>216</sup>. En este lugar se han registrado otros cuatro verracos, dos de la Segunda Edad del Hierro y otros dos de cronología imprecisa (Álvarez Sanchís, 1999: 359-360).



**Figura 168.** Verraco de Villar del Pedroso (Cáceres). Fuente: Eda-bea.es, 2016.

El ejemplar de Montehermoso es un cerdo y tiene grabado el epígrafe en su costado derecho: *Anda[itia Mal]gei/ni · f(ilia) · h(ic) · s(ita) · e(st) · s(it) · t(ibi) · t(erra) · l(evis) / Pelani[us Cam]ali · f(ilius) / ux[ori f(aciendum) c(uravit)]*<sup>217</sup>.

El de Coca también representa a un cerdo y tiene la inscripción en el costado derecho: *T[---] tu [-----] / in [----] ic / P(onendum) c(uravit)*<sup>218</sup>. En esta ciudad se han

<sup>215</sup> Inscripción nº 10.

<sup>216</sup> Inscripción nº 12.

<sup>217</sup> Inscripción nº 11.

<sup>218</sup> Inscripción nº 13.

documentado dos verracos más, fechados ambos en la Segunda Edad del Hierro (Álvarez Sanchís, 1999: 363).

El último de los verracos reutilizados es el de Torralba de Oropesa (Fig. 169), que es un cerdo. Su epígrafe ha sido fechado en el siglo I d.C. (López Monteagudo, 1989: 136) y se desarrolla en el costado derecho del animal representado: *Caco Turi [filio] / Tancinus · lib(ertus) · pat(rono) / p(onendum) c(uravit)*<sup>219</sup>. Contando con este ejemplar, en Torralba de Oropesa se han encontrado un total de cuatro verracos, todos fechados en la Segunda Edad del Hierro (Álvarez Sanchís, 1999: 365).



**Figura 169.** Verraco de Torralba de Oropesa (Toledo). Fuente: Eda-bea.es, 2016.

### 3. Discusión.

Este registro empírico manifiesta abiertamente la importancia simbólica que esta estatuaria tendría entre las poblaciones que llevaron a cabo sus respectivas reutilizaciones. Podría argumentarse que dichas reutilizaciones se realizaron para reaprovechar las piezas como soporte epigráfico. Pero el número de casos es bastante considerable como para que sólo se ejecutaran por ese motivo; por otra parte, los epígrafes respetan las composiciones originales de las piezas y las integran en las nuevas composiciones. A lo que habría que sumar que en el caso de los verracos se siguieron elaborando durante la Antigüedad, siendo algunos de ellos claramente monumentos funerarios, bien por el contexto, como los dos casos de Martiherrero ya comentados, bien por tener un epígrafe que así lo atestigüe. De estos verracos fabricados en la Antigüedad con inscripciones uno se ha hallado en Ávila, dos en

---

<sup>219</sup> Inscripción nº 14.

Tornadizos (Ávila), uno en Larrodrigo (Salamanca), uno en Muelas del Pan (Zamora) y dos en Villalcampo (Zamora) (Álvarez Sanchís, 1999: 344-373).

Otros posibles casos de reutilizaciones, aunque no se encuentran entre las tipologías estudiadas en esta sección, podrían ser los de las estatuas de guerrero castreños y el de la estela de Siruela. La cuestión de las estatuas de guerreros castreños es muy controvertida, ya que su datación resulta muy problemática, no habiendo consenso en si fueron elaboradas antes o después de la conquista. Tampoco hay acuerdo sobre la naturaleza de estas estatuas (Rodríguez Corral, 2012). En cuanto a la estela de Siruela, ésta tiene una inscripción en alfabeto “tartésico” -de la que se desconoce su significado- en uno de los laterales y un epígrafe funerario latino en su cara frontal (*CIL* II 2/7, 874) (Fig. 170). Sin embargo, en esta estela la composición original no está integrada en la reutilización de la Antigüedad como en las estelas de guerrero de Ibahernando y Chillón, por lo que podría haber sido simplemente reaprovechada como soporte epigráfico.



**Figura 170.** Estela de Siruela (Badajoz). Museo de Badajoz. Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.

Existen diversas interpretaciones sobre la funcionalidad de las estelas de guerrero, estatuas-menhir y verracos en sus orígenes. Entre las principales hipótesis se encuentran, por un lado, las que los consideran monumentos funerarios (Vasconcelos, 1913; Gómez-Moreno Martínez, 1904; Almagro Basch, 1966; Celestino Pérez, 2001) y, por otro, las que los interpretan como hitos o delimitadores territoriales (Fernández-Guerra y Orbe, 1853; Ruiz-Gálvez Priego y Galán Domingo, 1991; Galán Domingo 1993; García Sanjuán *et al.*, 2006; Fábrega Álvarez *et al.*, 2011). En el caso de las piezas que hemos analizado y que fueron reutilizadas en la Antigüedad, todas tienen un significado funerario, aunque algunas de ellas, de las que se conoce su contexto, tiene



una importante conexión con el paisaje en el que se han documentado, como por ejemplo la estatua-menhir de Muiño de San Pedro o los verracos de El Tiemblo y Martiherrero. Cabe la posibilidad de que en la reformulación del sistema de creencias y valores que hubo de seguir a la implantación de las estructuras de poder y dominio de Roma en la Península Ibérica algunos símbolos mantuvieran parte de sus antiguos significados. Aunque precisamente en ese proceso de reformulación se introdujesen cambios no sólo en el significado sino también en la monumentalización de la pieza, en este caso con la introducción de la epigrafía latina. También es posible que estas piezas fuesen reutilizadas por su valor simbólico en relación el pasado remoto del grupo al que pertenecería el individuo que realizó tal acción, aunque ambas posibilidades no son excluyentes.

Esta reformulación se produce en el seno de una sociedad híbrida y heterogénea que nace a consecuencia de un contacto colonial. Esta sociedad híbrida se reflejaría también en la onomástica de los individuos mencionados en los epígrafes. De las 14 inscripciones se conocen los nombres de los difuntos en 11 de ellas (Tab. 22) y en cuatro el de las personas que encargaron la realización del epígrafe (Tab. 23).

Pieza	Nº	<i>Praenomen</i>	<i>Nomen</i>	Filiación/ C.Jurídica	<i>Cognomen/ N. Unicum</i>
Estela de Ibahernando	1			<i>Protaeidi f(ilius)</i>	<i>Alluquiu(s)</i>
Estela de Chillón	2			<i>Toutoni f(ilius)</i>	<i>Proculus</i>
Estatua-menhir de Muiño de San Pedro	3			<i>Celtiati f(ilius)</i>	<i>Latronius</i>
Verraco de Ávila	4			<i>Ma[gil]on[is f(ilius)]</i>	<i>Reb[urrus]</i>
Verraco de Ávila	5			<i>Magilonis f(ilio)</i>	<i>Burro</i>
Verraco de El Tiemblo	6				<i>Gaia</i>
Verraco de El Tiemblo	8			<i>Calaetiq(um)</i>	<i>Prisco</i>
Verraco de Martiherrero	9				<i>Titillo</i>
Verraco de Cáparra	10	<i>L(ucius)</i>	<i>Iuli[us]</i>		
Verraco de Montehermoso	11			<i>[Mal]geini f(ilia)</i>	<i>Anda[itia]</i>
Verraco de Torralba de Oropesa	14			<i>Turi [filio]</i>	<i>Caco</i>

**Tabla 22.** Onomástica presente en las inscripciones de la estatuaria correspondiente a los difuntos.

Pieza	Nº	Nombre	Relación
Verraco de Ávila	4		Madre
Verraco de El Tiemblo	7		Madre
Verraco de El Tiemblo	8	<i>Longinus</i>	Hijo
Verraco de Martiherrero	9	<i>Titullus</i>	¿Padre/Hijo?
Verraco de Montehermoso	11	<i>Pelani[us Cam]ali f(ilius)</i>	Esposo
Verraco de Villar del Pedroso	12	<i>Ba[- - -]</i>	¿Esposo/a?
Verraco de Torralba de Oropesa	14	<i>Tancinus</i>	Liberto

**Tabla 23.** Onomástica presente en las inscripciones de la estatuaría correspondiente con las personas que encargaron la realización de los epígrafes y su relación con los difuntos.

De los 11 nombres de los difuntos, ninguno porta *tria nomina*, uno lleva *duo nomina* y el resto tiene un solo nombre. Los nombres vinculables a un horizonte local cuentan prácticamente con el mismo número de casos que los latinos: cinco (*Alluquius*, *Reburrus*, *Burrus*, *Titillus*, *Andaitia*), frente a seis (*Proculus*, *Latronius*, *Gaia*, *Priscus*, *L. Iulius*, *Cacus*). De los locales, *Alluquius* ocupa el puesto nº 19 de frecuencia en Lusitania, mientras que *Reburrus* se encuentra en el nº 5 (Gorrochategui Churruca y Vallejo Ruiz, 2003: 364). El primero de ellos está presente en las inscripciones de la diosa Erbina<sup>220</sup> y el segundo en las de Ilurbeda<sup>221</sup>. *Burrus* se encontraría entre los derivados de éste último (Palomar Lapesa, 1957: 52). El caso de *Titillus* no cuenta con paralelos y parece apuntar también a un horizonte local (Martín Valls y Pérez Herrero, 1976: 71). En el caso de los nombres latinos hay algunos que son muy frecuentes, como *Iulius*, que ocupa el primer puesto de los *nomina* tanto en Lusitania como en el conjunto de la Península Ibérica, *Proculus*, un *cognomen* que está en el nº 8 de Lusitania y en nº 7 de la Península, o *Priscus*, de la misma tipología y que se encuentra en la posición nº 15 de la Península (Navarro Caballero *et al.*, 2003: 407-410). En el caso del individuo que porta este último nombre, en la inscripción expresa su pertenencia a la unidad suprafamiliar de los calaeticos, que aparece mencionada en otro epígrafe funerario hallado en la ciudad de Ávila (Fita Colomé, 1913: 539). Los nombres de todos los progenitores mencionados en las filiaciones son de origen local (Tab. 22).

<sup>220</sup> Inscripción nº 3 del Anexo C.

<sup>221</sup> Inscripción nº 2 del Anexo D.

Como ya hemos tenido ocasión de comentar en los capítulos dedicados al estudio de las divinidades, la denominación personal de los individuos de condición peregrina estaba compuesta por un nombre único seguido por la filiación en genitivo sin que fuera necesaria siempre la presencia de la *f* (Barberarena Núñez, 2005: 711). En esta situación se encuentran al menos seis de los difuntos cuyos nombres aparecen en los epígrafes (Tab. 22) y uno de los sujetos que realizó una de las inscripciones (Tab. 23). El caso de *Andaitia* es particular. Con frecuencia las mujeres de condición peregrina portan un nombre de origen local, como ella, situación que ha sido interpretada como un indicio de conservadurismo onomástico entre las mujeres de dicha condición (Gorrochategui Churruca y Vallejo Ruiz, 2003: 365; Pando Anta, 2005: 145).

En cuanto al sexo de los difuntos, nueve son hombres, dos mujeres y de tres se desconoce. En el epígrafe de uno de los nueve hombres, el de *Proculus*, se indica que éste murió con 40 años.

Hasta en nueve de las inscripciones se conoce el vínculo entre el difunto y la persona que encarga la elaboración del epígrafe (Tab. 23). De estas personas dos son las madres, uno el hijo, uno el esposo y otro el liberto. Existen dos casos dudosos. Uno de ellos es el de *Titillus*, que al tener el mismo nombre del difunto puede que fuese su padre o su hijo. El otro es el de *Ba-* que por lo que se indica en la inscripción su parentesco con el finado podría ser el de esposo o esposa. Excepto en el caso de *Longinus*, la onomástica de estos individuos –siempre y cuando ésta se conozca– pertenece a un horizonte local. El nombre de uno de ellos, *Pelanius*, no cuenta con paralelos y además incluye su filiación a otro nombre local, *Camalus*, que ocupa el puesto nº 3 de frecuencia en Lusitania y forma parte de la onomástica de uno de los fieles de Trebaruna<sup>222</sup>. Por su parte, el del liberto *Tancinus* se encuentra en la primera posición (Gorrochategui Churruca y Vallejo Ruiz, 2003: 364) y aparece también entre las inscripciones de la diosa Ilurbeda<sup>223</sup>.

Como podemos observar, el sistema onomástico de todos los sujetos mencionados en los epígrafes no es homogéneo. Los elementos locales y los latinos están casi a la par, aunque predominan los primeros. A pesar de que las inscripciones han sido fechadas entre los siglos I y III d.C. y que algunas de ellas fueron halladas en núcleos de población de cierta importancia o en sus proximidades, como los municipios de *Capera* y *Cauca*, la nomenclatura autóctona continua teniendo un peso importante.

---

<sup>222</sup> Inscripción nº 6 del Anexo E.

<sup>223</sup> Inscripción nº 6 del Anexo D.



No obstante, lo que los epígrafes reflejan es una sociedad híbrida, no sólo por la onomástica de los individuos que aparecen mencionados en ellos, sino también porque estas inscripciones son elementos procedentes de la cultura latina que fueron introducidos como nuevas formas de monumentalización de unas expresiones materiales vinculadas con el pasado remoto de los individuos que las llevaron a cabo. El valor simbólico de éstas comenzaría desde sus orígenes en la Edad del Bronce Final, en el caso de las estelas y la estatua-menhir, y la Segunda Edad del Hierro, en el de los verracos, y se prolongaría hasta el Alto Imperio. Aunque en algunos casos continúa hasta períodos muy posteriores. Es lo que parece suceder en el caso de los verracos de El Tiemblo. En el paraje donde se ubican estos verracos tuvo lugar en el año 1468 el conocido como “Pacto de los Toros de Guisando” a través del cual Enrique IV de Castilla reconoció a su hermana Isabel -la futura Isabel la Católica- como princesa de Asturias y, por tanto, como su heredera y sucesora (Hernando Sobrino, 2007: 341; Manzano Moreno, 2010: 655). La elección del enclave podría estar en relación con el simbolismo de estos verracos y su vínculo con el pasado remoto, el cual podría ofrecer legitimidad al acto desarrollado. Otros casos similares en los que se asocian monumentos prehistóricos y monarquías medievales los encontramos en Asturias, en relación con los dólmenes de Santa Cruz y Abamia, en el concejo de Cangas de Onís. Sobre el primero de estos megalitos se construyó la iglesia homónima durante el reinado de Favila (737-739 d.C.). En el epígrafe fundacional del templo se indica que es un lugar sagrado que vuelve a levantarse por orden divina, lo que implica la existencia de una construcción sagrada anterior y su conocimiento (De Blas Cortina, 2015: 213). Por otra parte, algunos testimonios apuntan a que en el templo había una cueva interior en la que fue enterrado el propio Favila y que además en este edificio se guardó la cruz de roble que Pelayo -padre de Favila y primer monarca del reino de Asturias- llevaría en la Batalla de Covadonga (722 d.C.), en la que se enfrentaron los ejércitos astur y andalusí. En cuanto al dolmen de Abamia, junto a él se construyó también una iglesia del mismo nombre, en la que según las Crónicas de Alfonso III (852–910 d.C.) fueron enterrados Pelayo (718-737 d.C.) y su esposa Gaudiosa (De Blas Cortina, 2015: 209-216). Ambos dólmenes presentan además reutilizaciones funerarias de la Antigüedad, ya que junto a ellos se documentaron lápidas funerarias latinas. Todo este registro empírico pone de relieve la enorme carga simbólica que estos verracos y megalitos tuvieron durante un período de tiempo muy prolongado.

#### V. 4. COROLARIO.

Las reutilizaciones que hemos analizado en el presente capítulo comparten naturaleza funeraria, excepto en el caso de los santuarios, cuyo carácter es cultural. Estos santuarios cuentan con interesantes paralelos, como por ejemplo los de Cabeço das Fráguas, Peñalba de Villastar o Val Camonica. En cuanto a las reutilizaciones de los sitios y megalitos analizadas, si observamos la Tabla 20 podemos comprobar que también cuentan con numerosos paralelos dentro de la Península Ibérica, principalmente de naturaleza funeraria, como las reutilizaciones de los dólmenes de El Término (El Gandul, Alcalá de Guadaíra, Sevilla), Navalcán (Toledo), Tapada de Matos (Castelo de Vide, Portalegre) o la de la sepultura 6 de Aldeia de Bertandos (Couço, Coruche, Santarém). Dentro de las reutilizaciones que hemos analizado, la de Montelirio constituye un caso excepcional, ya que resulta difícil determinar el carácter de la misma al igual que ocurre con la del monumento megalítico de Granja de Toniñuelo (Jerez de los Caballeros, Badajoz) (Tab. 20). Sobre este megalito se documentó una edificación de planta cuadrada fechada entre los siglos I a.C. y I d.C., en cuya excavación se descubrieron numerosos restos cerámicos, *tegulae* y objetos metálicos, en su mayoría clavos. Este monumento también cuenta con reutilizaciones de la Segunda Edad del Hierro, período al que pertenecerían una serie de estructuras y materiales que se corresponden fundamentalmente con cerámicas a torno (Carrasco Martín, 1991: 125). Las reutilizaciones de ambos megalitos presentan ciertos puntos en común. Los dos casos cuentan con reutilizaciones de la Edad del Hierro y de la Antigüedad que respetan, en buena medida, la estructura de los megalitos, lo cual podría estar evidenciando la continuidad del significado simbólico de estos monumentos en dichos períodos. Otro elemento que podría apuntar hacia la misma dirección, en el caso concreto de Montelirio, son los 10 enterramientos de la Antigüedad situados a unos 200 m. del *tholos*, en el Sector PP4-Monteliro, agrupados en torno a la estructura funeraria calcolítica 10.042-10.049, la cual podría tener también connotaciones simbólicas, pues tanto las estructuras antiguas como un grupo de estructuras funerarias calcolíticas se distribuyen en torno a ella.

Aunque la reutilización de los sitios y megalitos analizados tenga carácter funerario –en los casos que ha podido determinarse– no debemos olvidar que existen otras reutilizaciones de naturaleza cultural. En la zona occidental de la Península Ibérica se ha documentado la del dolmen de Soto 2 (Trigueros, Huelva) (Tab. 20), a través de la presencia de un *infundibulum* (Piñón Varela, 2005: fig. 64, nº 7), un instrumento

vinculado con la manipulación y consumo de líquidos que en este contexto podrían corresponderse con libaciones (García Sanjuán *et al.*, 2007: 115). En el sureste peninsular destaca la reutilización del sepulcro 14 de la necrópolis megalítica de Las Peñas de los Gitanos (Montefrío, Granada). En dicho sepulcro se encontró un depósito compuesto por material orgánico carbonizado, restos de cerámica a torno, siete monedas fechadas a principios del siglo V d.C. y 15 fragmentos de objetos metálicos, entre ellos un *tintinnabulum*, un acetre y un amuleto bifálico (Ferrer Palma y Rodríguez Oliva, 1978). El *tintinnabulum* y el acetre son utensilios que solían utilizarse en ceremonias romanas de carácter mágico-religioso. Por su parte, los amuletos fálicos están asociados con un fuerte significado de fecundidad. El uso de fuego, atestiguado por el material carbonizado, y la práctica de libaciones, con las que podrían estar asociados los fragmentos cerámicos, constituirían también parte de actos ceremoniales. Por todo ello, este registro empírico parece corresponderse con la ejecución de uno o varios rituales relacionados con la fertilidad (García Sanjuán *et al.*, 2007: 116-117). También existen paralelos de reutilizaciones de carácter ritual en otras regiones que en su día estuvieron bajo dominio romano, como la Bretaña francesa, donde son varios los megalitos -Bergous, Carhon, Champ-du-Ruisseau, Lanester, D'Er Bé, Le Petit Mont, Le Tombeau des Maîtres, Mané Rétual, Migourdie, Rocher y Toulvern- en los que han encontrado estatuillas de Venus, normalmente junto a las de diosas madres y monedas. En uno de ellos, Le Petit Mont, se encontró además un altar con un epígrafe latino de carácter votivo que sigue los patrones estilísticos romanos (Vejby, 2015).

Tampoco debemos obviar la existencia de otras tipologías de sitios en los que se han documentado reutilizaciones también de carácter cultural o funerario. Entre estas tipologías se encuentran las cuevas santuarios, como por ejemplo las de El Piruétano y El Obispo (Los Barrios, Cádiz), Atlanterra (Tarifa, Cádiz) (Topper y Topper, 1988) o La Griega (Pedraza, Segovia) (Corchón Rodríguez *et al.*, 2012); y también las cuevas artificiales, como las de El Jadramil (Arcos de la Frontera, Cádiz) (Ladrón de Guevara *et al.*, 2003) o la de Ermita del Almendral (Puerto Serrano, Cádiz) (López Rosendo, 2002).

Aparte del carácter, las reutilizaciones analizadas también comparten la importante conexión paisajística de los enclaves en los que se han documentado. Aunque la conexión con el entorno tenía su origen en los períodos en los que se iniciaba la vida de estos sitios, monumentos y estatuaria, en la Antigüedad se mantiene e incluso se fomenta, como por ejemplo en el santuario de As Canles, donde hay dos

inscripciones grabadas cada una en la cima de un cerro. De estas inscripciones la nº 2 se encuentra en el denominado Outeiro do Gallo que constituye un importantísimo hito espacial y paisajístico, siendo el punto más alto de la estación de Caneda y, por lo tanto, visible en todo el valle de Campo Lameiro. En el caso de la estatuaria se desconoce el lugar en el que fue depositada gran parte de ella en la Antigüedad, aunque los casos en los que ésta se conoce son muy significativos, como el de la estatua-menhir de Muiño de San Pedro, hallada junto al río Támega y a una vía romana al pie del monte Ladoiro, el de los verracos de El Tiemblo, que están *in situ* junto al cerro de Guisando, o el de los ejemplares de Martiherrero, que aparecieron en un contexto plenamente funerario, enterrados en una finca entre un arroyo y la carretera que lleva al pueblo.

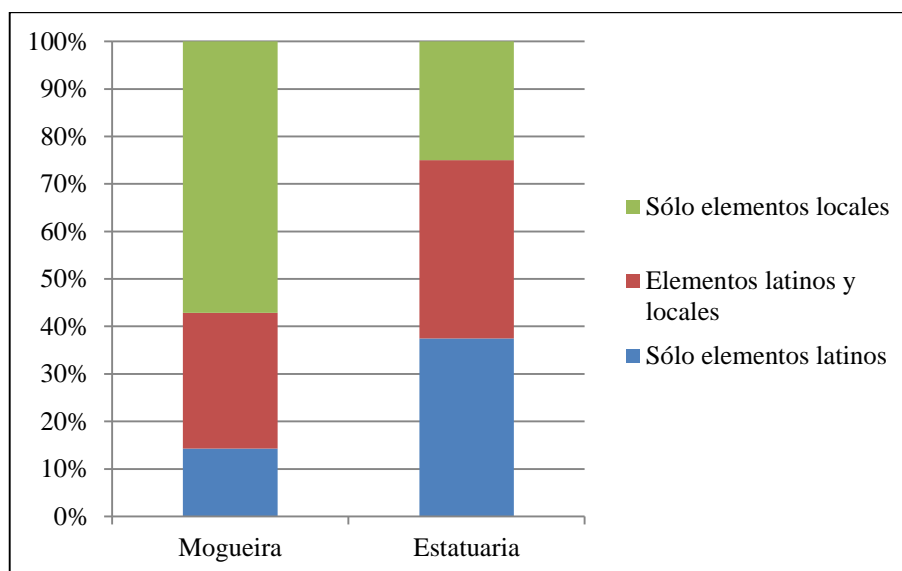
Estas reutilizaciones también comparten el hecho de que respetan las composiciones originales integrándolas en las nuevas, por lo que hay que entenderlas como parte de un todo heterogéneo, propio de una sociedad híbrida.

Aunque todas estas reutilizaciones de carácter simbólico se fechan en la Antigüedad, pertenecen a distintos períodos dentro de la misma. En el caso de los santuarios no han podido datarse con exactitud. Teniendo en cuenta que el territorio en el que se ubican fue conquistado por Roma aproximadamente a mediados del siglo I a.C., los epígrafes latinos, que son los elementos que conforman el registro empírico de las reutilizaciones, pudieron ser grabados en cualquier momento a partir de esa fecha. Por otra parte, dos de los individuos inhumados en el Conjunto Megalítico de Antequera (uno en el túmulo de Menga y otro perteneciente al conjunto de tumbas localizadas en las cercanías de Menga y Viera) fueron datados entre mediados del siglo II y mediados del siglo IV d.C. En lo que respecta a la Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán, las reutilizaciones del *tholos* de Montelirio conocieron cuatro fases, tres de ellas en la Antigüedad, concretamente en el cambio de era (siglos I a.C. y I d.C.) y a partir del siglo I d.C. Por su tipología, tres de las estructuras funerarias del Sector PP4-Montelirio (10.019, 10.020 y 10.45) han sido datadas entre el Bajo Imperio (siglos III-V d.C.) y la Antigüedad Tardía (siglos V-VII d.C.), aunque esta cronología se encuentra a la espera de ser precisada con las dataciones radiocarbónicas que van a realizarse próximamente. La reutilización del dolmen de Ontiveros no ha podido fijarse con exactitud a partir de los materiales encontrados. En cuanto a la estatuaria, su reutilización se basa en el grabado de epígrafes, excepto uno de los verracos de Martiherrero. Al igual que en el caso de las inscripciones de las divinidades, los epígrafes de estas reutilizaciones que han podido

fecharse pertenecen al Alto Imperio, coincidiendo con la etapa de mayor auge del ritmo epigráfico. Como podemos observar, la cronología de las reutilizaciones no es homogénea, aunque si tenemos en cuenta los casos en los que se ha podido precisar la horquilla temporal abarca desde el Alto al Bajo Imperio. Ninguna de estas reutilizaciones parece fecharse en época republicana. Este hecho podría deberse al ritmo epigráfico -en el caso de las reutilizaciones que implican el uso de la epigrafía, cuyo período de auge comienza en el cambio de era, y también a que durante dicha etapa no se empleara la cultura material romana o a que las prácticas que se realizaron relacionadas con estos sitios, monumentos y estatuaria no dejaran huella en el registro arqueológico.

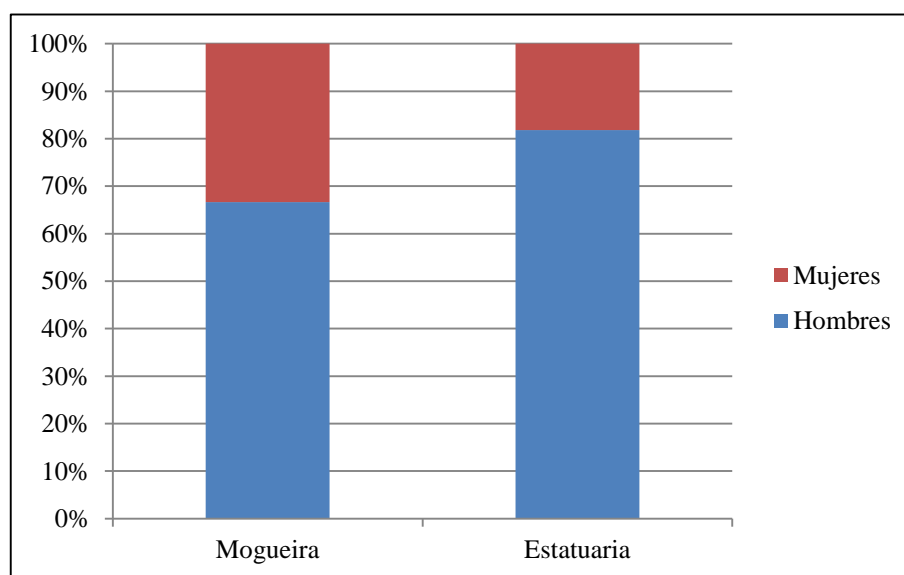
Por otra parte, la principal fuente de información para analizar esta casuística la proporciona la epigrafía, excepto en el caso de los megalitos y algunos sitios en los que no se ha documentado y para cuyo estudio ha sido esencial la información arqueológica. A la hora de trabajar con los datos que ofrece la epigrafía debemos recordar el sesgo temporal, económico y sociocultural que lleva implícita dicha información. Gran parte de estas inscripciones se han encontrado en núcleos de cierta categoría, como por ejemplo en municipios como *Capera* o *Cauca*, o en sus proximidades, lugares en los que la influencia de la cultura latina fue notable. Precisamente, el empleo de la epigrafía supone un cierto conocimiento de esa cultura por parte de los individuos que la utilizan, aunque en la onomástica de todos los sujetos mencionados en las inscripciones predominan los elementos locales (Fig. 171), pues no son situaciones excluyentes. En el caso que nos atañe más bien son complementarias porque son realidades que surgieron del contacto entre dos culturas heterogéneas a consecuencia de un encuentro colonial y por lo tanto híbridas, en las que los rasgos o elementos de una u otra procedencia serían imposibles de desligar y entender por separado. Por otra parte, en lo que respecta al coste económico, si tenemos en cuenta que estas inscripciones están labradas sobre roca o bien sobre soportes reutilizados y que su realización no es muy cuidada, éste no debió ser muy elevado, como parece ser el caso de algunos de los exvotos de las divinidades que hemos tenido ocasión de comentar, lo que puede estar relacionado con un bajo nivel socioeconómico de los individuos que llevaron a cabo las reutilizaciones. En el caso de las sepulturas que conforman las reutilizaciones funerarias de sitios y megalitos no se han documentado ajuares. Los únicos casos en los que ha aparecido cerámica antigua que podría haber formado parte de algún ajuar son el *tholos* de El Romeral y el dolmen de Ontiveros, pero al no haber sido estudiada con profundidad sólo podemos barajar

esta asociación como hipótesis. La ausencia de ajuares podría estar relacionada también con un bajo nivel socioeconómico de los individuos que fueron depositados en estas sepulturas. De hecho, uno de los sujetos inhumados en el entorno de los dólmenes de Menga y Viera había sufrido episodios de hipoplasia en su infancia temprana. Atendiendo a estos hechos podría argumentarse que las reutilizaciones estuviesen vinculadas con los sectores sociales más bajos. No obstante, debemos tener en cuenta algunas cuestiones. En primer lugar, la reutilización de los santuarios y la estatuaria respondería al valor simbólico que estos tendrían y no al valor económico de los soportes. Por otro lado, la mayor parte de la población estaría conformada por las capas más desfavorecidas de la sociedad, por lo que habría multitud de personas que no podrían costearse un ajuar entre las que no sólo estarían aquellos individuos que realizaron las reutilizaciones. Las sepulturas que hemos podido analizar parecen corresponderse con individuos de los sectores más bajos, pero no debemos generalizar, pues hay casos que no se han podido estudiar con profundidad como las reutilizaciones de El Romeral y Ontiveros, que pudieron contar con ajuares. Por todo ello no debería establecerse una relación directa entre reutilización y sectores con bajos recursos, sin obviar las cuestiones que plantea el registro empírico.



**Figura 171.** Recuento porcentual de los nombres presentes en las inscripciones del santuario de Mogueira y la estatuaria (difuntos) según la procedencia de los componentes de los mismos.

En lo que respecta al sexo de los individuos que llevaron a cabo las reutilizaciones, los nombres documentados a través de la epigrafía corresponden en su mayor parte a hombres, al igual que ocurría en las inscripciones de las divinidades y en la epigrafía en general. En el caso de las reutilizaciones de sitios y megalitos, se desconoce el sexo de los sujetos. No obstante, nos encontramos a la espera de los resultados de los estudios antropológicos de las estructuras funerarias del Sector PP4-Monteliro que van a llevarse a cabo próximamente para conocer más detalles de los individuos, entre ellos el sexo.



**Figura 172.** Recuento porcentual de los individuos mencionados en las inscripciones de Mogueira y la estatuaria (difuntos) según el sexo.

Estas reutilizaciones ponen de manifiesto no sólo el enorme valor simbólico que los sitios, monumentos y estatuaria mantendrían en la Antigüedad, sino también el claro deseo de los individuos que las llevaron a cabo de vincularse con estos elementos. Las reutilizaciones podrían estar en relación con el culto a los antepasados, el cual puede constituir un factor de afirmación ideológica que fomente la cohesión social o contribuya a la legitimación de las elites así como un instrumento empleado para la autoafirmación cultural, étnica y lingüística principalmente ante influjos culturales exógenos (García Sanjuán *et al.*, 2007: 123), que en el caso que nos atañe llegarían tras la entrada de la Península Ibérica en la órbita de poder de Roma. Al respecto debemos recordar que los verracos han sido empleados con frecuencia como elemento definitorio de la etnia vetona y del territorio que ésta ocupaba. No obstante, como hemos tenido

ocasión de comentar tanto en el Capítulo II como a inicios del presente capítulo, el corónimo Vetonia surge de la extensión del nombre de una de las etnias o poblaciones a otras que compartirían ciertos rasgos comunes, al menos desde la perspectiva romana, a partir de la reforma administrativa de Augusto. Esta situación parece coincidir con el hecho de que algunos verracos han sido hallados en zonas vinculadas con otras etnias, como el ejemplar que hemos analizado procedente de *Cauca*, enclave vinculado con los vacceos. La etnicidad no debe considerarse como el único factor que actúa en la dispersión espacial de los materiales, pues estarían involucrados múltiples agentes (Shennan, 1989: 11-13). Tampoco hay que olvidar que la cultura material no es un criterio de adscripción étnica sino un indicio, aunque sea empleada de manera emblemática como forma de diferenciación. Por lo tanto, puede que los verracos fuesen un indicio de adscripción a las etnias que formarían parte de la Vetonia, pero no un criterio. Resulta llamativo que en la Antigüedad se continuasen fabricando y que muchos de esos ejemplares fuesen utilizados como monumentos funerarios, al igual que los casos que hemos analizado y que fueron reutilizados con la misma finalidad, por lo que este tipo de cultura material podría continuar actuando como indicio de adscripción étnica y estar vinculada con el culto a los antepasados.

Este conjunto de reutilizaciones hay que comprenderlo en el contexto de una sociedad híbrida, la cual surgió a raíz de la conquista y colonización romana. Como consecuencia de este contacto colonial hubo de producirse una reformulación del sistema de creencias de las poblaciones peninsulares. En dicha reformulación hubo de jugar un importante papel la “memoria cultural” (Assmann, 2011: 49-54) a la hora de mantener el valor simbólico de muchos de sus elementos como por ejemplo los sitios, monumentos y estatuaria analizados. Especialmente llamativo resulta el caso de los verracos, ya que se siguen fabricando en la Antigüedad, pero también el de las reutilizaciones de la Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán, que continúan una tradición de reutilizaciones que se inicia en la Edad del Hierro. Este valor simbólico permanecería en algunos casos incluso en épocas tardías como la Edad Media, como en el santuario de As Canles, el dolmen de Menga o los “Toros de Guisando”.



**CAPÍTULO VI.**  
**CONCLUSIONES.**



En esta Tesis Doctoral hemos realizado un análisis de diversos elementos religiosos locales del occidente de la Península Ibérica que continuaron desarrollándose bajo dominio romano para, a través de ellos, comprender el cambio social que trajo consigo la conquista y colonización romana, el cual ha sido denominado tradicionalmente “romanización”. Los elementos religiosos locales analizados se dividen en dos tipos de marcadores empíricos: los cultos de divinidades y las reutilizaciones de sitios, monumentos y estatuaria. En el primero de ellos hemos incluido el estudio de ocho divinidades, que son, por este orden, Ataecina, Endovélico, Erbina, Ilurbeda, Trebaruna, Aerno, Verore y Vestio. El segundo comprende las reutilizaciones de sitios, monumentos y estatuaria, como los santuarios rupestres de As Canles y Mogueira, los megalitos del Conjunto Megalítico de Antequera y la Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán, y las estelas de guerrero de Chillón e Ibahernando, la estatua-menhir de Muiño de San Pedro y 12 verracos procedentes de Ávila, El Tiemblo, Martiherrero, *Capera*, Montehermoso, Villar del Pedroso, *Cauca* y Torralba de Oropesa.

Estas continuidades tuvieron lugar en todas las provincias del Imperio, pero la zona occidental de la Península Ibérica cuenta con una importante y profusa casuística. Su estudio permite constatar cómo en la Antigüedad el de las continuidades religiosas fue un fenómeno heterogéneo y vivo que se desarrolló en territorios y poblaciones muy diversos entre sí, que además fueron conquistados por Roma en distintos períodos, a los cuales tradicionalmente se les ha adjudicado distintos grados de “romanización”.

Las conclusiones que hemos extraído del estudio de esta casuística son tan complejas que las hemos dividido en cuatro apartados con el objetivo de facilitar su comprensión.

## **I. VALORACIÓN METODOLÓGICA: HACIA UN MÉTODO ARQUEOLÓGICO MEJORADO DE ESTUDIO DE LAS CONTINUIDADES RELIGIOSAS.**

### **I. 1. LA EPIGRAFÍA.**

Para llevar a cabo el estudio de estas continuidades resulta esencial la información que aporta la epigrafía, sobre todo para los cultos y las reutilizaciones de santuarios y estatuaria, pues sus respectivos registros empíricos se componen

principalmente de inscripciones. La continua reutilización de los soportes ha dificultado en un buen número de casos los análisis arqueológicos de los contextos en los que se hallaron, aunque cuando han podido ejecutarse han aportado una valiosa información, como las últimas investigaciones llevadas a cabo en el Cabeço das Fráguas o en São Miguel da Mota, que pertenecen al proyecto *A Romanização do Santuários Indígenas no Ocidente Hispânico* del Departamento de Madrid del Instituto Arqueológico Alemán y cuyos resultados se han publicado en varios trabajos (Guerra *et al.*, 2003; Schattner *et al.*, 2005a; 2005b; 2008a; 2008b; 2013; Correia Santos, 2010b; 2015; Correia Santos y Schattner, 2010), por lo que sería conveniente que se continuasen investigando los contextos siempre que fuera posible.

Como hemos venido comentando en el desarrollo de nuestra investigación, la información que aporta la epigrafía presenta inconvenientes, pues es sesgada en varios aspectos. Uno de estos sesgos es el temporal, ya que, como hemos tenido ocasión de valorar a lo largo de esta Tesis Doctoral, las inscripciones que han podido fecharse pertenecen al Alto Imperio (siglos I-III d.C.), etapa que coincide con el período de mayor auge del ritmo epigráfico.

Otro sesgo que presenta es el económico, puesto que a ella sólo accederían los individuos con los recursos suficientes para sufragar los gastos que implicaba la fabricación de un soporte con su respectivo epígrafe. Por las características que presentan tanto los soportes como los epígrafes se deduce que los fieles de los cultos analizados tuvieron un nivel socioeconómico medio e incluso alto en algunos casos, especialmente en el culto de Endovélico. Por ello, resulta más que probable que en estos cultos hubiese también fieles de los sectores más bajos, que no tuviesen el nivel económico necesario para costear ese tipo de monumentos. En lo que respecta a los epígrafes de las reutilizaciones, estos se encuentran grabados sobre roca o en soportes reutilizados y además su grafía es por lo general descuidada (aunque hay excepciones como por ejemplo las inscripciones de los “Toros de Guisando”), por lo que el coste que conllevaría su ejecución debió ser menor que el de las inscripciones votivas. Sin embargo, dichas reutilizaciones responden al valor simbólico de los santuarios y la estatuariedad y no al valor económico de los soportes, por lo que los individuos que las realizaron o parte de ellos pudieron disfrutar de una posición elevada aunque no lo expresasen a través del coste de los soportes de las inscripciones sino por su “derecho” de acceso a unos monumentos ancestrales.

La información epigráfica también es sesgada en el ámbito sociocultural. La epigrafía fue un vehículo de expresión utilizado principalmente por los individuos más influenciados por la cultura latina, como puede observarse en la onomástica de los que ejecutaron las inscripciones que forman parte de los registros empíricos de las continuidades, especialmente en la de los fieles de los cultos analizados, en la cual los elementos latinos son los predominantes, aunque el panorama no es precisamente homogéneo. Este hecho estaría estrechamente relacionado con que gran parte de los epígrafes han sido documentados en entidades urbanas de cierta categoría jurídica como colonias o municipios o en sus respectivos territorios. Entre los devotos hay individuos de onomástica latina, local y oriental, pero también otros en cuya nomenclatura se mezclan elementos de estas procedencias (Figs. 96 y 121). Los nombres orientales al igual que los que tienen un claro origen itálico, ligado a los primeros colonos o sus descendientes directos pero también a individuos recién llegados, se documentan únicamente en los cultos de Ataecina y Endovélico. Este hecho guardaría también relación con la procedencia de los epígrafes. En el culto de Ataecina, las inscripciones en las que aparecen estos nombres se han descubierto en *Augusta Emerita* y su territorio, así como en Malpartida de Cáceres, que formaría parte de la colonia de *Norba Caesarina*, y en *Pax Iulia*. Por su parte, los epígrafes de Endovélico se encontraron todos en el mismo enclave que no es urbano pero se inserta en una región en la que existen importantes ciudades de las procederían sus fieles, entre ellas *Imperatoria Salacia*, *Liberalitas Iulia*, *Pax Iulia* y también *Augusta Emerita*, de la que era originario un devoto que porta uno de estos nombres de latinidad antigua y que era además ciudadano de pleno derecho. La vinculación de este tipo de nombres con las ciudades de estatuto privilegiado se debe en gran medida a que éstas constituían importantes focos de atracción, especialmente *Augusta Emerita* que era además la capital de la provincia de Lusitania (Rojas Gutiérrez, 2016: 17). El testimonio de estos nombres relacionados con los cultos locales es muy importante, puesto que pone de manifiesto un proceso de integración y adaptación de las poblaciones foráneas en los usos y costumbres de origen local. En el caso de las inscripciones de las reutilizaciones, algunas de ellas también proceden de ciudades de cierto estatuto, como *Capera* o *Cauca*, o bien se encuentran en sus proximidades, como en el caso Ibahernando con respecto al municipio de *Turgalium*, al que podría pertenecer. Esta situación también guardaría conexión con la importante presencia de onomástica latina entre los

individuos que aparecen mencionados en estos epígrafes, aunque en los nombres de estos predominan los elementos locales (Fig. 171).

En relación con los sesgos económico y sociocultural de la epigrafía podría estar también el hecho de que la mayoría de los individuos documentados en la epigrafía sean hombres. En el caso de los cultos, una excepción sería el de Vestio, en el que el único fiel conocido es una mujer, aunque en este caso la muestra es diminuta y carece de valor estadístico. En los cultos de Erbina, Ilurbeda, Aerno y Verore no se documenta ninguna mujer. Este exiguo registro de mujeres podría tener conexión con la tradicional vinculación de éstas con el espacio doméstico (Gallego Franco, 2004: 70). Esta situación se repite tanto en los cultos de origen local, a excepción del de Vaelico en el que la mayoría de fieles son mujeres, como en los de origen foráneo (Vázquez Hoys, 1981: 174). El culto de Endovéllico constituye un caso muy particular, pues aunque la mayoría de los fieles son hombres existe una importante participación femenina (Figs. 93 y 97). El número de fieles femeninas aumentaría si tenemos en cuenta que las esculturas de personajes femeninos ofrecidas al dios pueden representar a devotas, aunque también a las personas por las cuales se ha realizado la ofrenda. Entre las causas de este alto porcentaje de mujeres hay diversos factores. Uno de ellos podría ser el cultural, debido a que gran parte de estas mujeres son personas que se encuentran muy influenciadas por la cultura latina, como puede deducirse de su onomástica. También sería muy importante el hecho de que este culto se encuentre estrechamente ligado con el ámbito privado o familiar al que, como acabamos de indicar, ha estado tradicionalmente vinculada la mujer. El estatus socioeconómico también pudo haber influido, puesto que hasta nueve mujeres dedicaron soportes de un valor alto o muy alto. Como ya tuvimos ocasión de comentar, este conjunto de circunstancias pone de relieve la gran relevancia social y económica que debieron tener las mujeres de la región de Alandroal y sus zonas circundantes durante la Antigüedad. No obstante, también debemos tener en cuenta que en general los dedicantes de Endovéllico disfrutaron de una posición económica y social elevada, a juzgar por las características que presentan sus ofrendas, ya fuesen hombres o mujeres. Este hecho podría evidenciar un importante poder adquisitivo de los habitantes de las entidades urbanas de estatuto privilegiado, de las que procederían gran parte de los dedicantes. Una situación similar se produce en el culto de Ataecina, ya que las ofrendas más caras proceden en su mayoría de este tipo de ciudades como *Augusta Emerita* o *Myrtilis Iulia*. Exceptuando los fieles de Endovéllico que por lo general ostentaban un estatus socioeconómico alto, los dedicantes de las

divinidades analizadas tendrían un nivel medio, aunque algunos de ellos también contarían con una posición más elevada, sobre todo en los cultos de Ataecina, Aerno, Ilurbeda y Trebaruna. De hecho, los dos únicos ciudadanos de pleno derecho se registran en los cultos de Endovéllico y Trebaruna, y son *Q. Sevius Firmanus*, procedente de *Augusta Emerita*, y *M. Fidius Macer*, oriundo de *Capera*.

Con estos sesgos también estaría vinculado el predominio de personas libres entre los individuos que llevaron a cabo estas continuidades. Las únicas excepciones las encontramos en los cultos de Ataecina y Endovéllico en los que se han documentado tres esclavos en cada uno de ellos y un liberto entre los fieles del dios.

Ante los sesgos que presenta la información epigráfica podemos plantearnos la cuestión de en qué medida sirve la epigrafía para comprender las continuidades religiosas en la Antigüedad. Ante esta problemática debemos ser conscientes de que lo que la epigrafía refleja es tan sólo una parte de lo que debieron ser estas continuidades. En cuanto a los cultos, hay que tener en presente que habría muchos más fieles de los que aparecen reflejados en las inscripciones, y con ello más mujeres, y que además algunos de ellos pudieron conocerse también en otros lugares en los que no se han registrado epigráficamente. Una situación similar se produciría en las reutilizaciones, ya que éstas se ejecutarían en numerosas ocasiones sin emplear la epigrafía, como en el caso de uno de los verracos de Martiherrero. Tampoco hay que perder de vista que la epigrafía sirve para conocer las continuidades en un período de tiempo determinado, el Alto Imperio (siglos I-III d.C.), época en la que se fechan las inscripciones y en la que estas continuidades son ya híbridas, producto del contacto de las poblaciones locales y las foráneas. La hibridación no sólo se muestra en la introducción del vehículo epigráfico, sino también en la adopción de ciertos epítetos que acompañan a los teónimos de algunas divinidades, así como las fórmulas votivas de los cultos y las funerarias de las reutilizaciones de estatuaria o la tipología de los exvotos, y también en los nombres de los individuos que llevaron a cabo las inscripciones. La epigrafía sirve, por lo tanto, para conocer y comprender estas continuidades de una forma parcial y durante un período de tiempo concreto y “avanzado” de la conquista y colonización de la Península Ibérica por Roma. Por ello, podemos y debemos preguntarnos qué sucedió entre los inicios de la conquista romana y esa fecha. Para responder a este interrogante hay que tener presente que en muchas de las áreas en las que se han documentado estas continuidades las poblaciones que las habitaban no contaban con una epigrafía propia con anterioridad a la llegada de los romanos (Salinas de Frías, 1995b: 281), por lo que

la inexistencia de epígrafes en una etapa previa al Alto Imperio no significa que los cultos no existieran, como se ha llegado a defender, cuestión en la que incidiremos más adelante, sino que se desarrollaron de la misma forma en la que habían venido haciéndolo tradicionalmente, siguiendo otros parámetros que no implicaron el empleo de la epigrafía ni de la cultura material romana. Una situación similar se produciría en el caso de los santuarios y la estatuaria. En los santuarios, cuyos orígenes se remontan a la Edad del Bronce Final-Primera Edad del Hierro, se utilizaron otros vehículos de expresión como los petroglifos. Las estelas de guerrero y la estatua-menhir, que también pertenecen a la Edad del Bronce Final, continuarían teniendo connotaciones simbólicas en la Edad del Hierro y el período republicano. El caso de los verracos es particular, puesto que no deja lugar a dudas: sus orígenes se sitúan en la Segunda Edad del Hierro y además continúan elaborándose bajo dominio romano. Pero la conquista y colonización por parte de Roma influyeron enormemente en las ideologías religiosas locales, las cuales conocieron un proceso de reestructuración paulatino que desembocaría en las continuidades tal y como las conocemos. Para lograr comprender las continuidades de una forma más amplia hay que emplear otros enfoques en los que se tengan en cuenta los aportes de la Arqueología y los elementos de la religiosidad de las etapas previas a la conquista. En el caso de los cultos, si atendemos al entorno circundante de algunos de los núcleos en los que se han documentado podemos comprobar cómo se encuentran íntimamente ligados a la religiosidad de la Prehistoria Reciente y la Edad del Hierro, como Malpartida de Cáceres, São Miguel da Mota o Segura. En el primero de estos lugares se han encontrado varias inscripciones relacionadas con Ataecina y además se han documentado un santuario rupestre de la Edad del Hierro, que posiblemente fue reutilizado en la Antigüedad (Correia Santos, 2015: 139-148), y dos dólmenes (Acedo Fernández, 2006: 143). En São Miguel da Mota, enclave en el que se adoraba a Endovélico, se conoce la existencia de un dolmen (Calado, 1993: 62) y una posible inhumación en cista de la Edad del Bronce (Lambrino, 1951: 105). En su entorno más inmediato se han localizado hasta 16 dólmenes más, un menhir y dos posibles santuarios rupestres (Calado, 1993). Por su parte, la freguesia de Segura, en la que se rendía culto a la diosa Erbina, pertenece al concelho de Idanha-a-Nova, en el que existe una gran cantidad de megalitos entre los que destaca un conjunto de casi 70 dólmenes (Batista, 1983: 94; Cardoso *et al.* 1995). Aunque no hemos incluido un apartado específico de análisis dedicado al dios Vaelico, sí hemos hecho continuas referencias a él, principalmente por su posible vinculación con Endovélico. El



lugar en el que se documenta el culto de este dios, Postoloboso (Candeleda, Ávila), también ofrece un buen ejemplo a este respecto. De las 10 inscripciones relacionadas con su culto, nueve fueron halladas en la ermita de San Bernardo y la otra restante junto a un santuario rupestre (Fig. 45) (Correia Santos, 2015: 777-783).

Estos casos ponen de manifiesto la necesidad de que las futuras investigaciones sobre el tema examinen la epigrafía a la luz de su contexto y tengan en cuenta el entorno en el que se desarrollaron los cultos, para lograr una mejor comprensión de las continuidades y no negar una realidad que está ahí presente. También sería interesante conocer los aspectos de la religiosidad de épocas posteriores a la Antigüedad con el objetivo de tener una visión de conjunto más amplia. Para llevar a cabo estas investigaciones sería imprescindible, por tanto, partir de un conocimiento arqueológico de cada territorio en el que se inserta la casuística mejor del que se dispone en la actualidad.

## **I. 2. LAS REUTILIZACIONES.**

En lo que respecta a las reutilizaciones de megalitos, los datos disponibles para su estudio son arqueológicos pero al igual que los que proporciona la epigrafía presentan una serie de problemas. Parte de las excavaciones de estos monumentos no se ha hecho con metodología moderna, lo que unido a la marginación a la que se han sometido las evidencias y expresiones materiales de usos posteriores ha conducido irremediabilmente a la pérdida de una gran cantidad de información. Esto es lo que ha ocurrido por ejemplo con las reutilizaciones del *tholos* de El Romeral y el dolmen de Ontiveros, de las que apenas conocemos datos. La pérdida de información también se ha producido tras realizarse excavaciones y no publicarse sus resultados, como en el caso de las intervenciones llevadas a cabo en 1988 y 1991 en el Conjunto Megalítico de Antequera, aunque en este caso concreto el panorama está cambiando, ya que el registro empírico de la primera de estas excavaciones ha sido estudiado y publicado recientemente junto con el análisis antropológico de uno de los individuos encontrados en la otra intervención (Aranda Jiménez *et al.*, 2015). Este tipo de inconveniente aparece también en excavaciones de urgencia, en las que no se suele contar con el tiempo ni con los medios necesarios para ejecutarlas de la mejor forma posible y sus resultados no son publicados en un buen número de casos. Un buen ejemplo son las que

se desarrollaron entre 2007 y 2008 en el Sector PP4-Montelirio de la Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán. Analizar las evidencias empíricas de la Antigüedad de este enclave a partir del registro disponible es una tarea no exenta de problemas, principalmente porque la información al respecto es parca y está bastante dispersa. Los restos materiales y antropológicos están depositados en el Museo Arqueológico de Sevilla y no fueron objeto de estudio de esta intervención, al igual que el de otras épocas. Acceder a ellos no resulta sencillo, sobre todo en el caso del material, del que no se realizó una clasificación rigurosa por épocas. Tampoco se disponía de una planimetría que reuniese todas las estructuras documentadas de la Antigüedad ni que agrupase las de este período y las de la Prehistoria Reciente, por lo que hemos tenido que elaborar una planimetría propia a partir de las creadas por el excavador, aunque en el caso de las estructuras no funerarias de la Antigüedad sólo han podido localizarse algunas de ellas, ya que no todas fueron incluidas en las planimetrías preexistentes.

La revisión de los monumentos y materiales, así como el estudio de los restos antropológicos, han sido clave para romper los esquemas metodológicos tradicionales y considerar a las reutilizaciones como tales y no como “expolios”, “intrusiones” o “violaciones”. Además resultan fundamentales para intentar paliar los inconvenientes que presenta la información disponible. Las recientes investigaciones llevadas a cabo sobre las evidencias de la Antigüedad del Conjunto Megalítico de Antequera han sido esenciales para conocer a fondo el registro empírico y detalles tan importantes como la edad con la que murieron dos de los individuos inhumados y su datación. Por ello, debería continuarse la línea de estas investigaciones, como hemos hecho en el presente trabajo, especialmente en el caso de las estructuras funerarias de la Antigüedad del Sector PP4-Montelirio, que nunca habían sido analizadas, y cuyo estudio se verá completado con el examen antropológico que se desarrollará en breve. Al igual que en el caso de los cultos, las reutilizaciones deberán estudiarse en el futuro en relación con el entorno en el que se insertan y a partir de un buen conocimiento arqueológico de los mismos en las etapas previas y posteriores, para lo que sería interesante aplicar un enfoque biográfico de los sitios y monumentos, y romper así con la parcelación a la que se ha sometido el estudio de la Prehistoria y la Historia.

A diferencia de los cultos y las reutilizaciones que emplean la epigrafía, la cronología de las reutilizaciones de megalitos es amplia. En el caso del *tholos* de Montelirio sus diversas reutilizaciones tuvieron lugar tanto en la Edad del Hierro como

en torno al cambio de era (Fernández Flores y Aycart Luengo, 2013: 254-256; Fernández Flores y García Sanjuán, 2016: 119-122), mientras que tres de las inhumaciones del Sector PP4-Montelirio se han fechado entre los siglos III y VII d.C. (Vázquez Paz, 2016: 34,57), aunque esta datación aún está por confirmar. Por su parte, la cronología de los restos de los dos individuos inhumados en el Conjunto Megalítico de Antequera que han sido analizados se ha fijado entre mediados del siglo II d.C. y mediados del siglo IV d.C. (Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 264-276). El dolmen de Ontiveros fue reutilizado en la Edad del Hierro y en la Antigüedad, aunque no se ha podido precisar el momento exacto, al igual que en el caso del *tholos* de El Romeral.

Al igual que los santuarios y la estatuaria reutilizados, los megalitos mantuvieron importantes connotaciones simbólicas en la Edad del Hierro y el período republicano, como muestran el *tholos* de Montelirio y el dolmen de Ontiveros. En la Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán, en la que se insertan estos megalitos, existen también otros monumentos reutilizados durante la Edad del Hierro como el dolmen de Matarrubilla (Obermaier, 1919: 55) o las estructuras tipo *tholoi* del Señorío de Guzmán (Arteaga Matute y Cruz-Auñón Briones, 2001: 651), como ya tuvimos ocasión de comentar en el Capítulo V, lo que demuestra una importante tradición de reutilizaciones y la continuidad del simbolismo de estos megalitos. Si no se detectan, antes del cambio de era, reutilizaciones que se sirvan de la cultura material romana es quizá porque se llevaban a cabo a través de la cultura material previa empleada por estas poblaciones. La generalización del uso de la cultura material romana habría que asociarla a la denominada “revolución cultural romana” (Woolf, 1998; Wallace-Hadrill, 2000; 2008), en época de Augusto, y no con la conquista de estos territorios por parte de Roma. En la Antigüedad las reutilizaciones hay que entenderlas dentro del proceso de reestructuración de las ideologías religiosas locales al igual que el resto de continuidades estudiadas, aunque no se ven tan limitadas en el tiempo a consecuencia del ritmo epigráfico.

## **II. CULTOS Y REUTILIZACIONES: COMPARACIONES A PARTIR DEL REGISTRO EMPÍRICO.**

A través del análisis del registro empírico de las continuidades analizadas hemos podido comprobar una serie de cuestiones aparte de las ya comentadas. En lo que respecta a los cultos podemos observar cómo coinciden en varios aspectos. En primer

lugar en la distribución geográfica. Los cultos de Ataecina, Erbina, Ilurbeda, Trebaruna y Aerno se documentan en más de un enclave, mientras que los de Endovélico, Verore y Vestio sólo se registran en uno.

Algunos de ellos coinciden también en los caracteres de las divinidades. Por una parte se encuentran Ataecina y Endovélico, cuyas naturalezas son ctónicas y poseen además connotaciones salutíferas. Este tipo de naturaleza podrían haberla tenido también Aerno y Vestio, aunque este último además parece contar con connotaciones solares. Aerno, Ataecina y Vestio coinciden además en que son divinidades tutelares al igual que Erbina y Verore. Difieren Ilurbeda y Trebaruna, que son divinidades vinculadas con los caminos y el agua, respectivamente.

La existencia de santuarios relacionados con estos cultos es una cuestión muy discutida, fundamentalmente porque no se han documentado estructuras edilicias de la Antigüedad con las que se pudieran vincular. No obstante, buena parte de éstas podrían haber sido destruidas al levantarse sobre ellas edificios de culto cristiano, como podrían ser los casos de las ermitas de Santa Lucía del Trampal y São Miguel da Mota, ampliamente discutidos en este trabajo. Por otra parte, las estructuras arquitectónicas no son un requisito indispensable para la existencia de un santuario. En São Miguel da Mota se han hallado algunos restos constructivos y una cariátide, indicios que apuntan hacia la existencia de un recinto. En el culto de Ataecina, aparte de El Trampal, Mérida es otro enclave en el que podría haber habido un santuario, no sólo por la concentración de epígrafes sino también por las características que presenta la *defixio*, por las que parece haber estado destinada a la exposición en un santuario. En el caso del culto de Trebaruna contamos con el santuario rupestre del Cabeço das Fráguas cuya sacralidad se remonta al menos hasta la Edad del Bronce Final y en el que se le rendía culto junto a otras divinidades locales como Reve. Esta diosa también pudo haber contado con un santuario en *Capera*. Entre los enclaves en los que se ha documentado el culto de Erbina, Segura es en el que parece más probable que hubiese habido un santuario, un lugar que se encuentra inserto en un contexto de un enorme contenido sacro desde la Prehistoria Reciente y en el que pudo haber surgido el culto de la diosa. Como ocurre en El Trampal y en São Miguel da Mota, el santuario que podría haber tenido la diosa en este lugar pudo haber sido destruido al construirse la capilla de Santa Marinha, en la cual se encontraron dos de las inscripciones relacionadas con su culto. La misma situación se pudo haber producido en Narros del Puerto con la edificación de la iglesia de Nuestra Señora de la Asunción, donde se hallaron dos aras dedicadas a Ilurbeda. Con

respecto a Aerno, parece factible que existiera un santuario relacionado con su culto en Castro de Avelãs, lugar en el que pudo surgir su culto y donde se han hallado dos de sus tres epígrafes y en el que le rendía culto una comunidad entera, la de los zoelas. Cada uno de los dos cultos restante, los de Verore y Vestio, se documenta en un solo enclave, en los que también pudo haber habido santuarios relacionados con ellos.

En lo que respecta a la existencia de especialistas religiosos vinculados con estos cultos la cuestión también es controvertida. Sin embargo, hay algunos indicios que apuntan hacia su existencia, como por ejemplo los sacrificios, entre ellos el ritual practicado en el Cabeço das Fráguas, o la fórmula *ex visu*, presente en los epígrafes de Ataecina, Endovélico y Verore, que hace referencia a los sueños o visiones en los que la divinidad se revelaba a los fieles, los cuales podrían necesitar la ayuda de un especialista que los interpretase. Un caso similar lo constituye la fórmula *ex imperato averno* que aparece en una de las inscripciones de Endovélico, que podría manifestar además la existencia de una cavidad en la que el dios se revelase a sus devotos a través del proceso de la *incubatio* (Vasconcelos, 1905: 128-130). Otros indicios podrían ser la calidad y cantidad de los exvotos, especialmente en el culto de Endovélico, e incluso posiblemente el sincretismo entre Ataecina y Proserpina.

Un aspecto en el coinciden al menos los cultos de Ataecina y Endovélico es en la aparición de animales representados en sus exvotos, que pueden ser los animales que les eran sacrificados o bien podrían simbolizar a las propias deidades. Al margen de esta posibilidad, las únicas divinidades de las analizadas que cuentan con representaciones antropomórficas son Endovélico y Vestio, si bien los patrones estilísticos que siguen difieren enormemente. Las representaciones de Endovélico plasman los parámetros de la imaginería clásica, mientras que la de Vestio se encuentra muy ligada a las tradiciones locales anteriores a la conquista romana como es el caso de las estelas de guerrero. El resto de divinidades no disponen de representaciones, por lo que es probable que fueran anicónicas, lo que estaría vinculado con una tradición que se remonta a inicios de la Edad del Bronce (Hurtado Pérez, 1990: 170).

En cuanto a los teónimos, excepto el de Ilurbeda, todos presentan variantes, situación que se debería a las distintas variedades dialectales así como a las dificultades de transcribirlas al latín. La mayor parte de estos teónimos suelen estar acompañados de epítetos. Los de Ataecina, Erbina, Verore y Vestio aparecen en ocasiones junto a apelativos que los relacionan con poblaciones locales. Pero estos teónimos al igual que el de Endovélico también se presentan con otros epítetos de procedencia latina.

En estos cultos se adoptaron las fórmulas votivas latinas para dejar constancia escrita del cumplimiento de los votos hechos a las divinidades y también la tipología de las esculturas -en el culto de Endovélico- y los soportes epigráficos, así como los patrones estilísticos romanos a la hora de realizarlos, aunque esta última cuestión puede matizarse, pues en una de las aras de Vestio se incluyen esvásticas, símbolos que han sido relacionados con las tradiciones locales (Colín Vinuesa, 1994: 297).

En el proceso de adopción de elementos propios de la cultura y ritualidad latinas debieron jugar un importante papel los lugares en los que los epígrafes han sido documentados, ya que, como hemos venido señalando a lo largo de este trabajo, buena parte de ellos son entidades urbanas de cierta categoría como colonias o municipios o bien pertenecen a sus territorios.

Son contadas las ocasiones en las que los fieles dejan constancia de sus profesiones. En el culto de Ataecina hay un militar, profesión que también ejercen dos de los fieles de Endovélico y uno de Trebaruna. Entre las esculturas ofrendadas a Endovélico hay tres ejemplares que representan a militares por lo que si se corresponden con los individuos que realizan los votos el número de militares atestiguados aumentaría. La de militar es la profesión más documentada tanto en los cultos locales como en los de divinidades foráneas (Vázquez Hoys, 1981: 174). Entre los fieles de Endovélico también se ha registrado el oficio de cantero. La otra profesión de la que queda constancia es la de magistrado, que desempeñaría precisamente uno de los dos ciudadanos de pleno derecho conocidos: *M. Fidius Macer*.

Las reutilizaciones de espacios, monumentos y estatuaria comparten también una serie de características con los cultos de estas divinidades. En primer lugar estaría la introducción de la epigrafía que constituye el principal elemento de las reutilizaciones, excepto en las de los megalitos.

Como hemos comentado, en los epígrafes de estas reutilizaciones, al igual que en los de las divinidades, la mayoría de los individuos que aparecen reflejados son hombres (Fig. 172). No obstante, el sexo de los individuos que llevaron a cabo las reutilizaciones de megalitos analizados se desconoce, bien porque no ha podido determinarse, como en el caso de los dos individuos inhumados en el Conjunto Megalítico de Antequera que han sido estudiados (Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 264-276), o bien porque no se han ejecutado los análisis que pueden permitir determinarlo, que sería el caso de los sujetos enterrados en el Sector PP4-Montelirio de la Zona

Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán y el de los individuos que llevaron a cabo el resto de las reutilizaciones funerarias de sitios y megalitos analizados en este trabajo.

En cuanto al nivel socioeconómico de los individuos que realizaron las reutilizaciones, éste es difícil de determinar. En el caso de las reutilizaciones que se manifiestan a través de la epigrafía, ya hemos comentado que resulta complicado deducirlo porque dichas reutilizaciones responden al valor simbólico de los santuarios y la estatuaría, por lo que los individuos que las ejecutaron pudieron disfrutar de un nivel socioeconómico alto aunque no lo manifestaran a través de la cultura material. En lo que respecta a los sujetos que realizaron las reutilizaciones funerarias de los megalitos, estos no disponen de ajuar. De los megalitos considerados en este estudio sólo en el *tholos* de El Romeral y el dolmen de Ontiveros se ha encontrado cerámica antigua pero no ha sido estudiada en profundidad, por lo que no podemos afirmar plenamente que fuesen elementos de ajuar, aunque cabe la posibilidad de que así fuera. Esta carencia de ajuar podría estar relacionada con un estatus socioeconómico bajo. De hecho, uno de los individuos inhumados en el Conjunto Megalítico de Antequera que ha podido ser analizado sufrió malnutrición en su infancia temprana (Aranda Jiménez *et al.*, 2015: 264-276). Por otra parte, las estructuras de las propias tumbas son sencillas. Una excepción podría ser el posible columbario hallado en el entorno de los dólmenes de Menga y Viera en la intervención de 2003 (Fernández Rodríguez y Romero Pérez, 2007: 416; Jiménez Aranda *et al.*, 2015: 256), el cual podría haber estado vinculado con individuos de un nivel socioeconómico alto. Pero desafortunadamente ya ha desaparecido, por lo que no puede analizarse con más profundidad. Resulta interesante que las inhumaciones que han podido estudiarse estuviesen asociadas a individuos de un bajo nivel socioeconómico, lo que puede llevar a plantear la posibilidad de que entre los sectores sociales con menos recursos el deseo de identificación con el pasado fuese mayor que entre los sectores más altos, al menos en los casos estudiados. No obstante, no debemos generalizar y establecer una relación directa entre este tipo de reutilizaciones y una baja posición económica y social. En primer lugar, porque la carencia de ajuar puede deberse en algunos casos a la pérdida de información que han provocado los métodos de estudio arqueológico empleados, como en el *tholos* de El Romeral o el dolmen de Ontiveros. Y en segundo, porque, como ya indicamos, la mayor parte de la sociedad pertenecería a los sectores más desfavorecidos y sin recursos para sufragar los gastos de un ajuar, entre los que habría por tanto una enorme cantidad de

personas y no sólo las que llevaron a cabo las reutilizaciones. Además existen otras reutilizaciones de la misma tipología que cuentan con ajuares, como la de los megalitos de Ciella (Sedano, Burgos), San Quirce (Tubilla del Agua, Burgos) o Tapada de Matos (Castelo de Vide, Portalegre) (Tab. 20). Por todo ello, hay que tratar cada caso de forma particular, teniendo en cuenta además los inconvenientes que presenta el registro empírico.

Otro aspecto en el que coinciden las reutilizaciones con los cultos locales es en la conexión paisajística de gran parte de los enclaves en los que se han documentado ambos tipos de continuidades, las cuales estarían muy relacionadas con las connotaciones simbólicas de los mismos, como Santa Lucía del Trampal o Santa Lucía de Salvatierra de los Barros, São Miguel da Mota, Nuestra Señora de la Asunción, el Cabeço das Fráguas, As Canles, Mogueira, el Conjunto Megalítico de Antequera, la Zona Arqueológica de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán, el lugar en el que se encontró la estatua-menhir o el emplazamiento de los “Toros de Guisando”.

Muchos de los lugares en los que se han documentado estas continuidades también tienen en común que sus connotaciones simbólicas se proyectan hasta épocas muy avanzadas. Gran parte de la sacralidad de estos enclaves continuarían durante el cristianismo, como en Santa Lucía del Trampal o Santa Lucía de Salvatierra de los Barros, São Miguel da Mota, Santa Marinha, Nuestra Señora de la Asunción, el Cabeço das Fráguas, As Canles o el dolmen de Menga, que constituye un caso muy particular. En el atrio de este megalito fueron inhumados dos individuos entre los siglos VII y XI d.C. (Díaz-Zorita Bonilla y García Sanjuán, 2012), y además en uno de los ostostatos hay grabada una cruz (García Sanjuán y Lozano Rodríguez, 2015: 12) que podría indicar la cristianización del mismo. Esta prolongación de las connotaciones simbólicas hasta fechas tan recientes, en muchos casos hasta la actualidad, evidencia la dilatada y compleja biografía de los lugares y monumentos, pero también que las continuidades prosiguen reformulándose con el transcurso del tiempo adaptándose a las nuevas realidades sociales. Esta situación demuestra una vez más que la Historia no puede ser comprendida ni explicada como compartimentos estancos sino como un continuo.



### III. ¿“ROMANIZACIÓN” RELIGIOSA? CAMBIOS, TRANSFORMACIONES Y CONTINUIDADES EN LA RELIGIOSIDAD LOCAL TRAS LA CONQUISTA ROMANA.

El conjunto de las continuidades que hemos analizado hay que comprenderlo en el contexto en el que se desarrollaron: el de una sociedad tremendamente compleja e híbrida que contaría con una lógica cultural y una configuración del poder nuevas (Woolf, 1997: 347), resultado del contacto colonial entre Roma y las poblaciones que habitaban la Península Ibérica. La llegada de Roma al solar peninsular a raíz del desencadenamiento de la Segunda Guerra Púnica (218-201 a.C.) supuso un punto de inflexión en la Historia de la Península Ibérica, que se vería agudizado por la posterior conquista y colonización del territorio que llevó a cabo el estado romano. El contacto entre las poblaciones itálicas y las locales fue complejo, multidireccional y recíproco (Alvar Ezquerro, 1990: 17; Mattingly, 1997a: 9). Las respuestas por parte de las poblaciones sometidas al colonialismo romano no debieron ser simples y abarcarían una gran variedad de posibilidades, que dependerán del contexto regional (Hingley, 1994: 20), entre las que tienen cabida las “experiencias discrepantes” (Said, 1993; Mattingly, 1997a; 1997b; 2004; 2011).

Entre estas respuestas habría además distintos tipos de resistencia como la “resistencia cotidiana”, que abarcaría formas de resistencia alternativas (Scott, 1985: 29), o la “resistencia simbólica”, mediante la cual la invocación al pasado y a los antepasados se convertiría en un “mecanismo de autoafirmación y defensa” frente al poder de Roma (García Sanjuán *et al.*, 2007: 39; García Sanjuán, 2008: 124). De esta forma, las continuidades que hemos podido analizar en este trabajo pudieron haberse desarrollado como actos de resistencia frente a Roma, pero también debieron intervenir otros factores.

El contacto entre las poblaciones locales y las foráneas contribuyó a la superposición de identidades individuales y colectivas (Jiménez Díez, 2002: 228). Una de estas identidades es la cultural que cuenta con subvariedades como la identidad lingüística, la religiosa o la étnica (Hall, 2002: 17). En cuanto a esta última, elementos como la genética, la lengua, la religión o la cultura material son “*indicia*” pero no “*criteria*” de adscripción étnica (Horowitz, 1975: 119-120; Hall, 2002: 9; Jiménez Díez, 2002: 227; 2008: 61). Las obras de los autores grecolatinos constituyen una de las principales fuentes de información sobre las poblaciones y etnias que habitaban el solar peninsular tanto a la llegada de los romanos como con posterioridad a la conquista. Pero

estas fuentes ofrecen una información muy imprecisa, ambigua y con una clara orientación prorromana, plagada de prejuicios y estereotipos sobre las poblaciones sometidas que han continuado vigentes en la historiografía hasta épocas muy recientes. Además, los pueblos y etnias descritos serían sólo una pequeña parte de los que debieron haber existido, ya que las denominaciones que estas fuentes les otorgaron serían, en buena medida, conceptos generalistas bajo los cuales subyacerían multitud de realidades distintas. Estas identificaciones se realizarían además mediante la observación externa y criterios del mundo clásico (Sayas Abengochea y López Melero, 1991: 76; López Jiménez, 2004: 202; García Fernández, 2007: 123; Jiménez Díez, 2008: 70; Sánchez Moreno, 2009: 73). Por todo ello, resulta muy complicado tratar de vincular las continuidades con los pueblos y etnias descritos en las fuentes, aunque hay excepciones como la de los zoelas y el dios Aerno. En el caso de los verracos, una de las tipologías de estatuaria reutilizada que ha sido analizada, estos han sido utilizados tradicionalmente como elementos definitorios de la etnia vetona y de su territorio. Sin embargo, como hemos comentado en varias ocasiones a lo largo de la presente Tesis Doctoral, el corónimo Vetonia nació en época augustea a partir de la extensión del nombre de una etnia o población a otras con las que compartirían determinadas características. Debido a que se han documentado en una amplia región del occidente ibérico, los verracos pudieron estar relacionados con varias de estas etnias o poblaciones a las que los romanos denominaron generalmente vetonas, pero también con otras que se encontraban en zonas próximas, como por ejemplo los vacceos. Más que un criterio de adscripción étnica, los verracos serían un indicio, tanto por ser en sí mismos cultura material como por sus connotaciones simbólicas. El origen de los verracos se sitúa en la Segunda Edad del Hierro pero se continuaron realizando durante la Antigüedad. Este hecho, junto a que varios de ellos fueron reutilizados en este período, podría estar manifestando que bajo dominio romano continuaron siendo un indicio de adscripción étnica.

Por otra parte, cada sujeto normalmente cuenta con diversas identidades sociales, entre ellas el género, el grupo de parentesco o la edad (Jiménez Díez, 2008: 63-64). Además, en esta nueva sociedad pudieron coexistieron culturas e identidades distintas sin fusionarse (Wallace-Hadrill, 2008), situación que puede extrapolarse a los individuos que la componen. Un determinado sujeto o colectividad podrían identificarse en ciertas cuestiones con las diversas identidades locales y, de forma simultánea, con las

romanas, itálicas o las propias de otras zonas del Imperio en otros aspectos (Bendala Galán, 2002: 83).

En la conformación de las identidades la memoria tendría una especial relevancia. Pero la memoria no sería una única y homogénea. Más bien habría diversas memorias coetáneas y enfrentadas, entre ellas un conjunto de “contra-memorias” asociadas a los sectores sin poder (Zemon Davis y Starn, 1989: 2; Alcock, 2002: 16; Jiménez Díez, 2008: 65). La “memoria cultural”, definida por J. Assmann, se encuentra estrechamente relacionada con la religiosidad de las sociedades antiguas y se centra en la creación del discurso sobre un pasado mítico para otorgarle sentido al presente (Assmann, 2011: 49-54). Para realizarlo y lograr además con ello transmitir la identidad del grupo se sirve de elementos como la repetición, la memorización, la participación de la comunidad en fiestas y ritos dirigidos por especialistas religiosos (Rodríguez Mayorgas, 2007: 18; Assmann, 2011: 55-56), y también del uso de la cultura material o de la vinculación a sitios ancestrales. La memoria y especialmente la “memoria cultural” habrían sido fundamentales para el desarrollo de las continuidades culturales y religiosas de origen local bajo dominio romano. Las reutilizaciones podrían estar además vinculadas con el culto a los antepasados, que, como ya comentamos, en las sociedades prehistóricas y antiguas constituye un elemento de afirmación ideológica (García Sanjuán *et al.*, 2007: 123).

Después de valorar todas estas cuestiones ha llegado la hora de plantearnos si tiene sentido continuar empleando el término “romanización” sobre todo aplicado al ámbito religioso, como ha hecho R. Häussler (2008).

Siguiendo el esquema de la visión tradicional de la “romanización” las distintas continuidades religiosas locales atestiguadas en el territorio conquistado por Roma, fundamentalmente en el solar occidental, han sido consideradas como “pervivencias” (Ramírez Sádaba, 1981: 236-238; Díez de Velasco, 1999: 95; Sáez Fernández, 1994), las cuales vendrían a ser la excepción que confirmaría la regla del “triunfo de la romanización” (Rojas Gutiérrez, e. p.), es decir, el de una cultura y un pueblo considerados “superiores” (Ramírez Sádaba, 1981: 238; Portela Filgueiras, 1984: 155; Roldán Hervás, 1989: 152). El empleo de este sustantivo para definir un determinado fenómeno sirve para evitar su legitimación como componente de una cultura “como si resultara desajustado a su tiempo histórico, un anacronismo, algo meramente residual” (Bendala Galán, 1987: 571). Además puede llevar a presuponer la inalterabilidad a lo largo del tiempo del fenómeno al que define (González Rodríguez, 2013: 605). Es por

ello que creemos que el desarrollo del análisis empírico llevado a cabo en esta Tesis Doctoral da soporte al concepto de *continuidades* que tuvimos ocasión de proponer en el Capítulo I para denominar a estos fenómenos religiosos que fueron auténticas realidades vivas que *continuaron* desarrollándose en la Antigüedad mostrando una reformulación del pasado (Rojas Gutiérrez, 2016: 9; e. p.).

El desarrollo de estas continuidades debió verse favorecido por dos cuestiones clave: en primer lugar, que la religión romana no fue un sistema o cuerpo cohesionado de prácticas y creencias (Mangas Manjarrés, 1981: 62; Marco Simón, 1996b: 85; Encarnação, 1998: 269; Rüpke, 2004: 179; Rives, 2007: 13, 147) sino más bien una serie de tradiciones y prácticas rituales, mitos, patrones iconográficos y proposiciones filosóficas que se solapan (Marco Simón, 1996b: 85; Rives, 2007: 147). En segundo lugar, no existen evidencias empíricas de que Roma ejerciera una política de “imperialismo religioso”, a excepción del culto imperial y de la triada capitolina (Marco Simón, 1996b: 83), ni presiones para “convertir” a las poblaciones de las provincias a su religión, principalmente porque no había una “religión” a la que convertirlas (Rives, 2007: 147) y porque su sistema religioso se parecía en buena medida al de estos pueblos, que eran en su mayor parte politeístas (Marco Simón, 1996b: 83), a excepción de los que practicaban religiones como el judaísmo. Esta ausencia de “evangelización” o “catequesis religiosa” unida al hecho de que Roma no persiguió ninguna religión o forma religiosa que no conllevara una amenaza en el plano político o social (Marco Simón, 1996a: 236) -como el caso de los druidas galos durante el reinado de Claudio o en el de las bacanales en el año 186 a. C.- ha sido empleada con frecuencia para calificar la actitud de Roma como “tolerante”, la cual, no obstante, se debería a la autonomía que definía y controlaba el propio estado romano (Van Andringa, 2007: 88). Sin embargo, algunas de las continuidades que tuvieron lugar por todo el territorio imperial pudieron desarrollarse como actos de resistencia, ya que aunque no hubiese habido una imposición en el terreno religioso la religión se convirtió en un vehículo fundamental para dirigir todo tipo de oposiciones “como elemento que da coherencia, estabilidad y continuidad a las prácticas sociales” (Marco Simón, 1996a: 229-231). En el mundo egeo se conocen lugares ancestrales de culto a los antepasados utilizados por Roma para apropiarse del pasado de los pueblos que lo habitaban a través de la implantación del culto imperial (Alcock, 1991). Sin duda, Roma tuvo muy presente el valor de la religión como medio para intensificar su autoridad (Marco Simón, 1996a: 234).

Resulta obvio que la conquista hubo de suponer un gran impacto en todos los ámbitos sociales de las poblaciones sometidas. En la esfera de la religión los cambios también debieron ser importantes, sobre todo en el occidente del Imperio, ya que los distintos sistemas religiosos debieron adaptarse a los cambios en las estructuras socioculturales (Häussler, 2004: 82; 2008: 15-19). En el caso de la Península Ibérica, pero también de otras regiones occidentales, es difícil, por no decir imposible, valorar hasta qué punto afectaron estos cambios a la religiosidad prerromana así como restaurar el sistema de creencias previo a la conquista, porque la información de la que disponemos se fecha fundamentalmente a partir del siglo I d.C. cuando la conquista ya había finalizado, por lo que la influencia de la cultura y religiosidad latinas en ella es ya notable, como podemos observar con la introducción de la epigrafía latina en los cultos de divinidades locales (Rojas Gutiérrez, 2016: 19). En cualquier caso, a pesar de que no podamos hacer una valoración de las formas religiosas prerromanas, no debemos caer en una simplificación del mundo local anterior a la conquista (Marco Simón, 1996a: 218; Häussler, 2004: 83) y tener presente que los distintos pueblos peninsulares poseían sistemas de creencias y prácticas religiosas variadas y diversas según las regiones y que, al igual que las de los romanos, se fundamentaban en tradiciones rituales (Marco Simón, 1996b: 85; Häussler, 2004: 80). Precisamente, esa misma diversidad puede observarse también en la multitud de respuestas que traería consigo la reestructuración de los sistemas religiosos que tendría lugar tras la conquista y el contacto cultural (Alvar Ezquerro, 1993: 20). Estas respuestas abarcarían reacciones muy dispares, tanto personales como colectivas, que irían desde la adopción o imitación hasta el rechazo de ciertas prácticas (Alfayé Villa, 2013: 311), situaciones que, sin embargo, no serían excluyentes entre sí, es decir, que en unas mismas prácticas religiosas pueden imitarse y rechazarse a la vez elementos alóctonos y que estos a su vez confluyan con otros autóctonos, como por ejemplo en el caso del enclave del Cabeço das Fráguas, cuya trayectoria es muy dilatada en el tiempo (desde los siglos VIII-VII a.C. hasta el siglo I d.C.) y en el que se constata la realización de un rito de tradición indoeuropea similar a la *suovetaurilia* romana a través de una inscripción rupestre en lengua lusitana pero grabada con caracteres latinos en la que se mencionan una serie de divinidades de origen ibérico, entre ellas Trebaruna. La adopción de la epigrafía y el empleo de la lengua local para dejar constancia escrita de un rito ancestral pone de manifiesto tanto la aceptación de un elemento de una cultura exógena como lo que puede ser un indicio de resistencia ante el avance de la misma. Estas situaciones en las que convergen

elementos de una y otra procedencia serían el resultado de una sociedad híbrida, fruto del contacto colonial, en la que se entremezclan y/o coexisten elementos autóctonos y alóctonos. En la conformación de las nuevas sociedades y religiosidades híbridas tendrían un papel destacado las poblaciones locales, que no eran simples sujetos pasivos (Glinister, 2006: 24; Häussler, 2012: 143), como se les ha venido considerando tradicionalmente. Dentro de esta religiosidad hay que destacar las prácticas y creencias que hundían sus raíces en el pasado precolonial y que reformuladas continuaron desarrollándose bajo dominio romano. En ellas entrarían tanto los cultos de divinidades de origen local como los sitios, monumentos y estatuaria cuyas vidas continuaron durante la Antigüedad, casuística ésta sobre la que se ha centrado la presente Tesis Doctoral.

#### **IV. COROLARIO.**

La cuestión de la continuidad de los cultos de divinidades locales es controvertida. En primer lugar porque la principal fuente de la que disponemos para su estudio es la que proporciona la epigrafía latina presente en materiales cuyas formas plásticas son, en su mayor parte, típicamente romanas como por ejemplo aras/altares o placas. A través de la epigrafía se han podido conocer toda una serie de teónimos de divinidades locales, que en el caso de la Península Ibérica se concentran en el área occidental. Tanto los epígrafes como los materiales en los que están grabados se han fechado entre los siglos I y III d.C., situación que ha dado pie a que algunos autores hayan puesto en duda la existencia en época prerromana de las divinidades a las que darían nombre. A pesar de que admiten que algunos de ellos pudieran tener ese origen, defienden la posibilidad de que la mayor parte fueran divinidades y cultos foráneos o creados *ex novo*, como respuesta por parte de las poblaciones autóctonas, dentro del nuevo orden provincial (Häussler, 2008: 14; 2012: 147; Arenas Esteban y López Romero, 2010: 173; Alfayé Villa, 2013: 314; González Rodríguez, 2013: 607). No obstante, aunque no podamos descartar esta hipótesis, esta situación en la cual los teónimos de divinidades de origen prerromano se constatan fundamentalmente entre los siglos I y III d.C. se debería más bien a otros factores como el ritmo epigráfico, que vive una auténtica eclosión precisamente durante esas tres centurias (Beltrán Lloris, 2015: 131-132), la cristalización de una nueva sociedad y religiosidad híbridas, así como a la

llamada “revolución cultural romana” -en cuanto a cultura material se refiere- que tiene lugar durante el principado de Augusto, la cual supuso una redefinición de la cultura romana de la que nacería la cultura imperial (Woolf, 1998; Wallace-Hadrill, 2000). La confluencia de estos factores daría como resultado la visualización de unos cultos que hasta ese momento no habían dejado constancia material reconocible e identificable para el investigador contemporáneo. Cultos que debemos analizar en el contexto en el que se documentan, es decir, en época romana, con las consiguientes transformaciones que la conquista hubo de producir en ellos y en las poblaciones en las que se desarrollaron (Häussler, 2008: 14-15; González Rodríguez, 2013: 612), porque estos cultos, tal y como los conocemos, son producto de un proceso de redefinición, en el que tienen lugar situaciones de adaptación, adopción, interacción pero también de rechazo entre las prácticas de los sistemas religiosos de los pueblos peninsulares y los foráneos (Marco Simón y Alfayé Villa, 2008: 283; Arenas Esteban y López Romero, 2010: 173; Alfayé Villa, 2013: 311), por lo que son ya entonces cultos híbridos y locales (Häussler, 2008: 13; 2012: 148), tan locales como lo habían sido con anterioridad, pues son producto de un lugar concreto y específico. En la nueva religiosidad local, no debemos separar estos cultos de los que tienen un origen itálico o de otras regiones del Imperio, ni tampoco del resto de continuidades, debido a que no se desarrollaron de forma aislada, sino en contacto, conformando una nueva realidad (Rojas Gutiérrez, 2016: 18). Son numerosos los enclaves que hemos analizado en los que se constata este hecho, como por ejemplo *Augusta Emerita*, *Antikaria*, *Capera*, Ibahernando o *Lucus Augusti*. En el primero de ellos se registran los cultos de *Sigerio Stillifero*, *Edigenio Domenico*, *Lacipaea*, Cibeles, Juno, Júpiter, Marte, Mitra y Venus, y además el sincretismo entre Ataecina y Proserpina. En *Antikaria* tienen lugar las reutilizaciones del Conjunto Megalítico y se han hallado dedicaciones a Isis, Júpiter y Serapis. En *Capera* se le rinde culto a Trebaruna y a divinidades foráneas como Cibeles, Júpiter o Sol Invicto y además se encontró uno de los verracos reutilizados. En Ibahernando se documentan los cultos de *Lacipaea*, Júpiter y quizá el de Marte y los Lares, así como una estela de guerrero reutilizada. En el último de estos lugares encontramos atestiguados los cultos de *Laho Paraliomego*, Nabia, *Poemanae*, *Reo Paramaeco*, *Caelestis*, Juno, Júpiter, Lares, *Liber Pater*, Mitra, Ninfas y Venus. En esta nueva realidad los individuos podrían adorar a la vez a las divinidades de origen local y a las foráneas, pues no hay contradicción en ello, como ocurre en los casos de *Tongius*, fiel de Trebaruna y de Victoria, y *Rebu-*, devoto de Ilurbeda que le ofrece una dedicación conjunta con los Lares Viales. Dentro de esta

realidad los cultos de origen ibérico no quedan relegados a un segundo plano (Rojas Gutiérrez, 2016: 20), como se manifiesta en el culto de Aerno, en el que se documenta el cumplimiento de un voto por parte del *ordo zoelarum*, lo que le otorga cierto carácter público.

En lo que respecta a las reutilizaciones de sitios, monumentos y estatuaría, podrían estar en relación con el culto a los antepasados, así como su importancia a la hora de cultivar la reproducción de la identidad colectiva. Estas reutilizaciones actualizan y proporcionan sentido social al pasado, ajustando el significado de los monumentos a los nuevos contextos socioculturales (Fábrega Álvarez *et al.* 2011: 325-326). En esos nuevos contextos no debe resultarnos extraño que se empleen elementos característicos de la cultura material romana, al igual que ocurre en los cultos de divinidades de origen ibérico, como por ejemplo el material constructivo empleado en las sepulturas que constituyen las reutilizaciones funerarias de parte de los megalitos analizados, o que se utilice el vehículo epigráfico. Tampoco deben verse como signos de “romanización”, ya que esta situación sería fruto de la reformulación que sufrieron estas prácticas y del surgimiento de una nueva realidad social híbrida. A este respecto debemos añadir que los cambios hubieron de afectar en mayor medida a las formas ceremoniales que a las creencias, debido a que la superestructura ideológica es menos propensa a las transformaciones, aunque puede experimentar reajustes (Alvar Ezquerro, 1990: 25; Marco Simón, 1996a: 237; Mattingly, 2004: 17; Rojas Gutiérrez, 2016: 20).

Si atendemos al conjunto de evidencias con el propósito de responder el interrogante planteado en el apartado anterior, el de si tiene sentido continuar empleando el término “romanización” aplicado, fundamentalmente, a la esfera religiosa, los indicios parecen señalar una respuesta negativa, pues apuntan a que lo que tuvo lugar no fue en absoluto un fenómeno homogéneo, sino muy variado en el que se producen a la vez situaciones de adopción, adaptación, rechazo y mezcla de elementos foráneos con los de origen local, dando como resultado una religiosidad híbrida, situación propia de encuentros coloniales. A pesar de las nuevas interpretaciones que puedan darse, el concepto implica en sí mismo tendencias homogeneizadoras que encorsetan una realidad que se resiste a ser simplificada.



## **ANEXOS**



**ANEXO A.**  
**INSCRIPCIONES DE ATAECINA**



## Inscripción nº 1 (Bienvenida, Badajoz)

### Dedicación a Ataecina

Nº de registro en *HEp*

5232

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

(27) x (27) x 38 cm.

Cronología

Lugar de hallazgo

Finca "Fuente de la Vaquera"

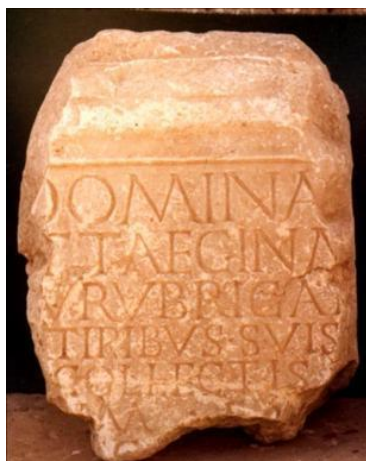
Ubicación

Domicilio particular

Texto

Domina[e / A]ttaegina(e) / [T]urubriga(e) / [- - -]tiribus suis / collectis / ma(gistri?)  
f(ecerunt?) / S

Fotografía



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

Descripción

Ara de mármol fracturada por la parte inferior y el lado izquierdo y desgastada por el lado derecho.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción circular, módulo letras: 4,5-2,5 cm.

Bibliografía

López Melero, 1986: 93-112; *HEp* 1, 1989: 81; *AE* 1991: 956.

**Inscripción nº 2 (Medellín, Badajoz)**  
**Dedicación a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

21589

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(60) x 40 x 17 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

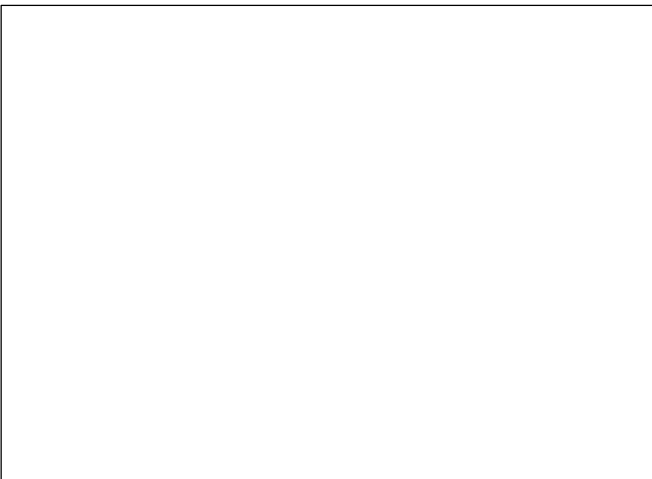
**Ubicación**

Paradero desconocido

**Texto**

Dominae / Turibrig(ensi) / Adaegina[e] / Maritum/[a v(otum) s(olvit) l(ibens)  
m(erito)?]

**Fotografía**



**Descripción**

Ara de piedra granítica, en forma de paralelogramo, rota por abajo.  
·Rasgos paleográficos: módulo letras: 7 cm.

**Bibliografía**

*CIL* II, 605; Vasconcelos, 1905: 148, nº 3.

**Inscripción nº 3 (Mérida, Badajoz)**  
**Dedicación de *Artemas* a *Ataecina***

**Nº de registro en *HEp***

1861

**Tipología**

Altar votivo

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

16 x 10 x 10 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

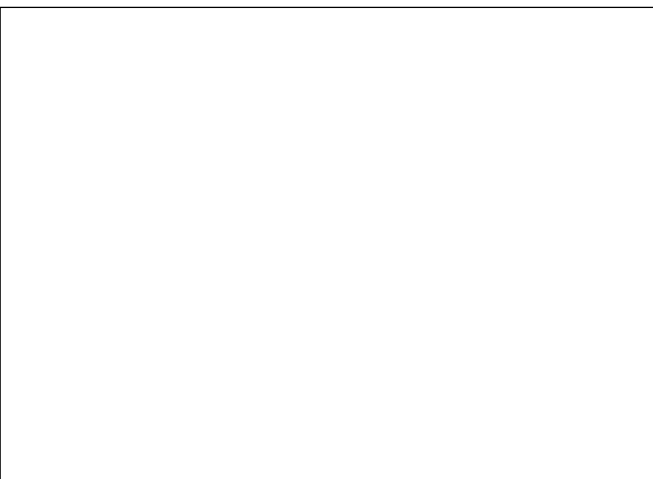
**Ubicación**

Museo Arqueológico  
Nacional

**Texto**

Deae Ataeci/nae Turobrigae / [sa]nctae Arte/mas Claudī / Martilini · ser(vus) / ex · voto / posui(t)  
· Variante Monsalud: Deae Ataeci/nae Turobrigen / Invictae Arte/mas Claudī / Martilini · ser(vus) /  
ex · voto / posui(t)

**Fotografía**



**Descripción**

Altar de mármol blanco.  
· Rasgos paleográficos: módulo letras: 1 cm.

**Bibliografía**

Monsalud, 1902: 542; Vasconcelos, 1905: 147-148; *EE* 9, 42; *ERAE* 13.

**Inscripción nº 4 (Mérida, Badajoz)**  
**Dedicación de ¿*Puitia*? a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

21480

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra

**Dimensiones**

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

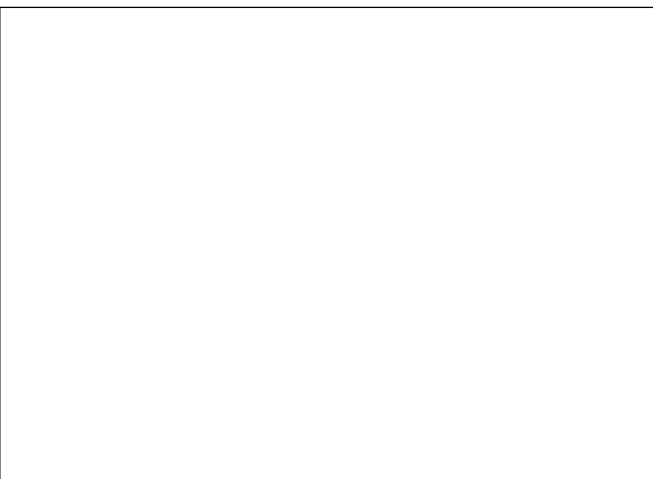
C/ Cárdenas (bajo  
pavimento doméstico)

**Ubicación**

**Texto**

D(eae) · s(anctae) · A(taecinae) / T(uribrigensi) · P(roserpinae) / Puitia / -----

**Fotografía**



**Descripción**

Ara rota en su mitad inferior.  
· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción circular.

**Bibliografía**

*CIL* II, 461; Vasconcelos, 1905: 150, nº 7; *ERAE* 11.



## Inscripción nº 5 (Mérida, Badajoz)

### *Defixio* a Ataecina

Nº de registro en *HEp*

21481

Tipología

Placa de imprección

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

(31,5) x 29 x 4,5 cm.

Cronología

2ª mitad s. II d.C.

Lugar de hallazgo

Pantano de Proserpina:  
lavadero de lanas

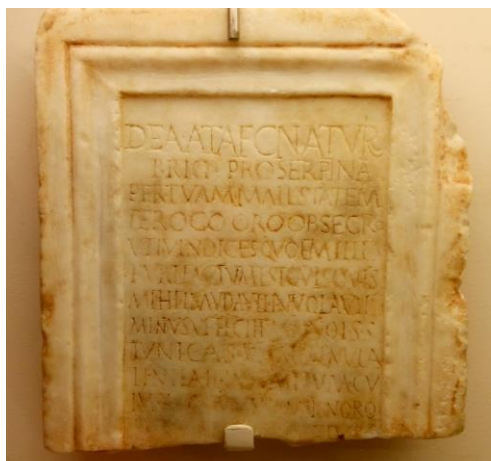
Ubicación

Museo Nacional de Arte  
Romano de Mérida

Texto

Dea · Ataecina Turi/brig(ensis) · Proserpina / per tuam maiestatem / te rogo oro obsecro / uti  
vindices quot mihi / furti factum est quisquis / mihi i(n)mu(n)davit involavit / minusve fecit eas  
[res] q(uae) i(n)fra s(c)ripta s(unt) / tunicas VI[- - - p]aenula / lintea II in[dus]ium cu/ius [- - -]  
IOM[- - -]M ignoro / IA[- - -]ius / VI

Fotografía



Fotografía:  
Mª Rocío  
Rojas  
Gutiérrez.

Descripción

Placa de mármol blanco con doble moldura. Está incompleta, faltándole su mitad inferior. El ángulo superior izquierdo está roto y la parte trasera no está trabajada.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción circular.

Bibliografía

*CIL* II, 462; *ILS* 4515; Vasconcelos, 1905: 146-147, nº 1; *AE* 1959: 30; *AE* 1961: 102.

**Inscripción nº 6 (Mérida, Badajoz)**  
**Dedicación de *L. Caelius Philinus* a Ataecina**

<b>Nº de registro en <i>HEp</i></b>	16835	<b>Tipología</b>	Ara votiva
<b>Materia prima</b>	Piedra/Mármol	<b>Dimensiones</b>	37 x 26 x 15 cm.
<b>Cronología</b>	S. I d.C.	<b>Ubicación</b>	Museo Arqueológico Nacional
<b>Lugar de hallazgo</b>			
<b>Texto</b>			

Deae · sanctae / sac(rum) · L(ucius) · Caelius / Philinus · a(nimo) · l(ibens) · p(osuit)  
 .

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol blanco cuyo frontón cuenta con una doble moldura, estando la superior dañada en su extremo derecho al igual que el coronamiento.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción triangular, paginación correcta.

**Bibliografía**

*AE* 1976: 269; *ERAE* 14; *AE* 1983: 486; *HEp* 6, 1996: 134.

**Inscripción nº 7 (Mérida, Badajoz)**  
**Dedicación de *L. Iuventius Iulianus* a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

24219

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

34 x 12,5 x 7,2 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

C/ Félix Valverde Lillo,  
(antigua G. Castro) nº 5

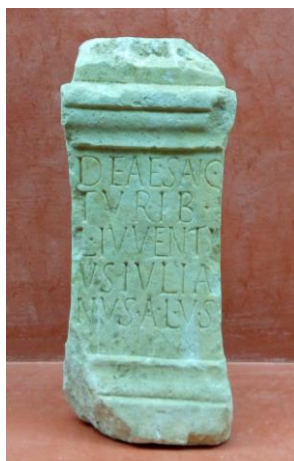
**Ubicación**

Museo Nacional de Arte  
Romano de Mérida

**Texto**

Deae · Sanc(tae) · / Turib(rigensi) · / L(ucius) · Iuventi/us · Iulia/nus · A(nimo) ·  
L(ibens) · V(otum) · S(olvit) ·

**Fotografía**



Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas  
Gutiérrez.

**Descripción**

Ara de mármol blanco con basamento carente del ángulo izquierdo y coronamiento deteriorado. Está dañada por su parte posterior y tiene los costados lisos.  
· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción triangular, módulo letras: 2,7 cm.

**Bibliografía**

Blázquez Martínez, 1962: 142-143; *ERAE* 15; *EE* 9: 43.

**Inscripción nº 8 (Mérida, Badajoz)**  
**Dedicación de *Sentius Marsus* a *Ataecina***

**Nº de registro en *HEp***

22877

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

33 x 19 x 11 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

“Las Piedras”  
(Camino del Palo)

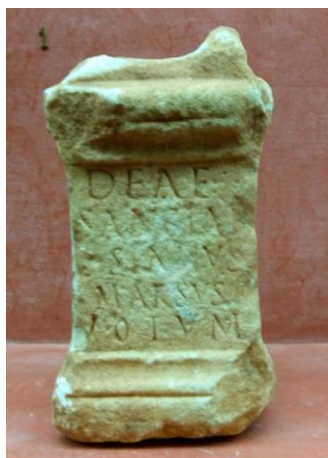
**Ubicación**

Museo Nacional de Arte  
Romano de Mérida

**Texto**

Deae / Sanctae / Sentius / Marsus / votum

**Fotografía**



Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas  
Gutiérrez

**Descripción**

Ara de mármol de Borba Estremoz. Posee *focus* y modillones en su parte superior, la cual se encuentra muy deteriorada. Su ángulo inferior izquierdo está roto. El campo epigráfico se encuentra afectado por las rejas del arado.  
·Rasgos paleográficos: capital cuadrada; módulo letras 2,8-2 cm.

**Bibliografía**

*HEp* 2, 1990: 34; Méndez Grande, 2010: 14-15.

**Inscripción nº 9 (Salvatierra de los Barros, Badajoz)**  
**Dedicación de ¿*Quadratus*? a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

5568

**Tipología**

Altar votivo

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(41) x 85 x 27,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S<sup>a</sup> Lucía

**Ubicación**

Taller Municipal de  
Cerámica de Salvatierra

**Texto**

D(eae) · At(aecinae) Prose/rpinae · Tu(robrigensi) / Qua(dratus?) · ser(vus) · v(otum)  
· / l(ibens) · a(nimo) · s(olvit) ·

**Fotografía**



Fuente: *ERBC*: 89, foto 56.

**Descripción**

Altar de granito con algunos golpes en el lado derecho. Ha perdido parte del basamento.

· Rasgos paleográficos: módulo letras: 4,5 cm.

**Bibliografía**

*HEp* 6, 1996: 142; *ERBC* 89; *AE* 1997: 815.

**Inscripción nº 10 (Alcuéscar, Cáceres)**  
**Dedicación de *Flavia Patricia* a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

23134

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(93) x 31 x (---) cm.

**Cronología**

Principios s. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S<sup>a</sup> Lucía  
del Trampal

**Ubicación**

Ermita de S<sup>a</sup> Lucía del  
Trampal (muro norte)

**Texto**

D(eae) · D(ominae) · / Turibri(gensi) / Adecein(a)e · Sanct(a)e / Flavia / Patric/ia · a(nimo) ·  
l(ibens) · v(otum) s(olvit)

·Variantes: *AE*: Adecein[a]e sanct/ae Vivia / Patric/ia a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit)

**Fotografía**



Fuente: Abascal Palazón, 1995:  
35, fig. 2.

**Descripción**

Ara de granito, cuyo fuste, previamente rehundido y pulimentado, está separado del zócalo por moldura. Se encuentra empotrada en el interior del aula del templo, junto a la jamba oriental de la puerta norte.

·Rasgos paleográficos: letras irregulares en forma y tamaño, interpunción circular, módulo letras: 5,5 cm.

**Bibliografía**

*HEp* 5, 1995: 185; *AE* 1995: 734; Abascal Palazón, 1995: 34, nº 1.

**Inscripción nº 11 (Alcuéscar, Cáceres)**  
**Dedicación de *L. Norbanus Severus* a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

22896

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(72) x 29 x 22 cm.

**Cronología**

S. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S<sup>a</sup> Lucía del Trampal (casa adosada)

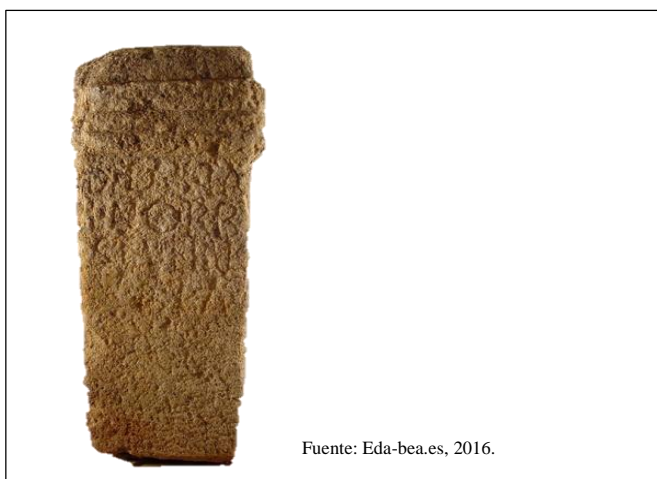
**Ubicación**

Museo Arqueológico  
Provincial de Cáceres

**Texto**

D(eae) · D(ominae) · S(anctae) · T(uribrigensi) · A(taecinae) / L(ucius) · Norb(anus) / Severus / v(otum) · s(olvit) · l(ibens) · a(nimo) ·

**Fotografía**



**Descripción**

Ara de granito rojizo a la que le falta la base; en el coronamiento está decorado por incisiones paralelas horizontales insinuando molduras. En lugar de *foculus* en sentido estricto hay un pequeño hueco ovalado. Fue encontrada en la casa adosada en la 2ª mitad del s. XIX en el lado norte de Santa Lucía.

· Rasgos paleográficos: texto muy desgastado, capital actuaria, grabación ligera, interpunción circular, módulo letras: 4 cm.

**Bibliografía**

*HEp* 2, 1990: 196; *HEp* 5, 1995: 176; *AE* 1995: 738; Abascal Palazón, 1995: 38, nº 5.

**Inscripción nº 12 (Alcuéscar, Cáceres)**  
**Dedicación de *Caesius Crescens* a Ataecina**

<b>Nº de registro en <i>HEp</i></b>	22897	<b>Tipología</b>	Ara votiva
<b>Materia prima</b>	Piedra/Granito	<b>Dimensiones</b>	84 x 37 x 36 cm.
<b>Cronología</b>	S. II d.C.	<b>Ubicación</b>	Lado exterior oeste de la ermita
<b>Lugar de hallazgo</b>	Ermita de S <sup>a</sup> Lucía del Trampal		

**Texto**

Dominae · / Turibri(gensi) · / [A]deginae / [- - -] Caesius / Cresce(n)s / l(ibens) ·  
a(nimo) v(otum) s(olvit)

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Ara de granito de sección horizontal cuadrada. No presenta elementos decorativos ni en la cabecera ni en el plinto, y en su parte superior conserva una pequeña hendidura rectangular. Presenta una fractura en su costado derecho, justo en el lugar en el que se encontraría la inicial de su *praenomen*. Fue hallada empotrada en el arco sur del cimborrio norte.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria, texto alineado a la izquierda, ejecución más esmerada que otros epígrafes del mismo lugar, interpunción circular, módulo letras: 3,5 cm. Las letras conservan restos de pintura roja.

**Bibliografía**

*HEp* 2, 1990: 197; *HEp* 5, 1995: 175; *AE* 1995: 742; Abascal Palazón, 1995: 41-42, nº 9.



**Inscripción nº 13 (Alcuéscar, Cáceres)**  
**Dedicación de *L. Pontius Severinus* a *Ataecina***

**Nº de registro en *HEp***

22898

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(73) x 30 x 26 cm.

**Cronología**

Fin. s. II d.C.-prin. s. III d.  
C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S<sup>a</sup> Lucía del  
Trampal (alrededores)

**Ubicación**

C/ de la Plata de Osma nº 15  
(Alcuéscar, domicilio particular)

**Texto**

Domina(e) / Turibri(gensi) / Attaegi/nae S(anctae) / L(ucius)· Pontius / Severinus / pro patr/e{m} vot/um  
[- - -]

· Variante

AE: Domina[e] / Turibr(igensi) / Attaec[i]/nae / L(ucius) Pontiu[s] / Seve[rus / P]robat[i] / f(ilius) M[- - -] vot(um) / [

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Ara de granito con cabecera moldurada y dos huecos rectangulares paralelos en su parte superior. Fue encontrada en los alrededores de la ermita.

· Rasgos paleográficos: capital actaria muy desgastada, interpunción circular, módulo letras: 4 cm.

**Bibliografía**

*HEp* 2, 1990: 198; *HEp* 4, 1994: 210; *HEp* 5, 1995: 177; *AE* 1995: 741; Abascal Palazón, 1995: 40-41, nº 8.

## Inscripción nº 14 (Alcuéscar, Cáceres)

### Dedicación a Ataecina

Nº de registro en *HEp*

22899

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

(44) x 22 x 24 cm.

Cronología

S. II d.C.

Lugar de hallazgo

Ermita de S<sup>a</sup> Lucía  
del Trampal

Ubicación

C/ de la Plata de Osma nº 15  
(Alcuéscar, domicilio particular)

Texto

Domin/ae · Tur[i]/bri(gensi) · Add/aegin[ae] / - - - - -

Fotografía



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

Descripción

Parte superior de un ara de granito. El campo epigráfico está separado de la cornisa con una línea a modo de moldura. En la parte superior cuenta con perforaciones. Aunque procede de Santa Lucía del Trampal, se desconoce el lugar exacto de su descubrimiento.

· Rasgos paleográficos: capital actaria muy desgastada, interpunción circular, módulo letras: 3 cm.

Bibliografía

*HEp* 2, 1990: 199; *HEp* 5, 1995: 178; *AE* 1995: 743; Abascal Palazón, 1995: 42, nº 10.

**Inscripción nº 15 (Alcuéscar, Cáceres)**  
**Dedicación de C. C. Severus a Ataecina**

**Nº de registro en HEp**

22900

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

91 x 32 x 31 cm.

**Cronología**

S. III d.C.

**Lugar de hallazgo**

Tumba en el Cerro de S. Jorge (El Trampal)

**Ubicación**

Finca privada cercana a S<sup>a</sup> Lucía del Trampal

**Texto**

D(eae) · D(ominae) · S(anctae) · / · Turibr/i(gensi) · Adaec/inae / · C(aius)  
 · C(aecilius) · Sev/erus · / · a(nimo) · l(ibens) · v(otum) · s(olvit)

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Ara de granito partida en dos fragmentos. Tiene cabecera y plinto casi cúbicos sin ningún tipo de decoración y el texto se halla repartido entre la cabecera y el cuerpo central. En la parte superior cuenta con perforaciones. Fue encontrada formando parte de una tumba en el cerro de San Jorge, en las proximidades de la ermita de Santa Lucía.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción circular, módulo letras: 5,5 cm.

**Bibliografía**

HEp 2, 1990: 200; HEp 4, 1994: 211; HEp 5, 1995: 187; AE 1995: 737; Abascal Palazón, 1995: 37, nº 4.

## Inscripción nº 16 (Alcuéscar, Cáceres)

### Dedicación de *Annius Severus* a *Ataecina*

Nº de registro en *HEp*

23128

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

75 x 33 x (---) cm.

Cronología

Fin. s. II d.C.-prin. s. III.  
d.C.

Lugar de hallazgo

Ermita de S<sup>a</sup> Lucía  
del Trampal

Ubicación

Ermita de S<sup>a</sup> Lucía del  
Trampal

Texto

D(eae) · D(ominae) · S(anctae) · / · Turib/ri(gensi) · Atte/ginæ / Anni/us Sev/erus / pro f(ilio?) v(otum) /  
[ - - - - ]

·Variantes:

AE: D(eae) d(ominae) s(anctae) / Turib/ri(gensi) Atte/ginæ / Anni/us Sev/erus o/b ro(- - -) e(x) v[oto]

Fotografía



Fuente: Abascal Palazón, 1995: fig. 4.

Descripción

Ara de granito fragmentada en la parte central del fuste. Presenta dos perforaciones en la parte superior. Fue encontrada en la cata 2 de la excavación, en posición horizontal en la cara externa del muro norte del tramo de paso entre el crucero y el aula de la ermita. Formaba parte de una hilada del muro.

·Rasgos paleográficos: capital actaria muy desgastada, interpunción circular, módulo letras 4,5 cm.

Bibliografía

*HEp* 5, 1995: 179; *AE* 1995: 736; Abascal Palazón, 1995: 35-36, nº 3.

**Inscripción nº 17 (Alcuéscar, Cáceres)**  
**Dedicación a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

23135

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(35) x 31 x 28 cm.

**Cronología**

S. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S<sup>a</sup> Lucía del  
Trampal (cerca oriental)

**Ubicación**

Paradero desconocido

**Texto**

D(eae) · Dom/[i]nae Tur/[ibri(gensi) / - - - - -

**Fotografía**



Fuente: Abascal Palazón,  
1995: 40, fig. 8.

**Descripción**

Parte superior de un ara de granito. La cabecera es lisa salvo en su unión con el fuste, en donde se presenta una doble moldura. En la parte superior cuenta con perforaciones. Fue descubierta empotrada en la cerca oriental de Santa Lucía.  
·Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción circular.

**Bibliografía**

*HEp* 5, 1995: 186; *AE* 1995: 740; Abascal Palazón, 1995: 40, nº 7.

**Inscripción nº 18 (Alcuéscar, Cáceres)**  
**Dedicación de ¿Marcus? a Ataecina**

**Nº de registro en HEp**

23280

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(24) x 20 x 17 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

"Molineta" del Trampal  
(SO ermita de Sª Lucía)

**Ubicación**

Museo Arqueológico  
Provincial de Cáceres

**Texto**

S(anctae) d(eae) d(ominae) [T]/uri[b]/ri(gensi) M(arcus?) / TV[- - -] / - - - - -  
· Variante Abascal: S(acrum)

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Parte superior de un ara de granito amarillento. En la cima de la cabecera presenta una perforación rectangular de 6,5 x 4 cm. en la posición del *foculus*. Fue encontrada en el molino o "molineta" situada al suroeste de la ermita.  
· Rasgos paleográficos: capital actaria, módulo letras: 4-3,4 cm.

**Bibliografía**

HEp 6, 1996, 194; AE 1995, 748; Abascal Palazón, 1995: 46, nº 15; ERCMCC 26-27 nº10, lám.10.

**Inscripción nº 19 (Alcuéscar, Cáceres)**  
**Dedicación a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

23131

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(49) x 32 x 25 cm.

**Cronología**

S. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S<sup>a</sup> Lucía del  
Trampal (cerca oriental)

**Ubicación**

Lado exterior oeste de  
la ermita

**Texto**

D(eae) · D(ominae) · S(anctae) / - - - - -

**Fotografía**



Fuente: Abascal Palazón,  
1995: 35, fig. 3.

**Descripción**

Fragmento de un ara de granito de la que sólo se ha conservado la cornisa y parte del fuste. Presenta dos perforaciones en la cornisa. Se encontró empotrada en la cerca oriental de Santa Lucía.

· Rasgos paleográficos: capital actaria muy desgastada, módulo letras: 6 cm.

**Bibliografía**

*HEp* 5, 1995: 182; *AE* 1995: 735; Abascal Palazón, 1995: 35, nº 2.

## Inscripción nº 20 (Alcuéscar, Cáceres)

### Dedicación de *Iulia Severa* a *Ataecina*

Nº de registro en *HEp*

23131

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

(62) x 30/28 x 27 cm.

Cronología

Fin. s. I d.C.-prin. s. II d.C.

Lugar de hallazgo

Ermita de S<sup>a</sup> Lucía  
del Trampal

Ubicación

Lado exterior oeste de  
la ermita

Texto

Do(minae) · d(eae) · s(anctae) / Turib/ri(g)e(nsi) A/degín/(a)e Iulia / [S]ever(a) / [e]x vot(o) · l(ibens) · a(nimo) s(olvit)

· Variante Salas y Rosco:

D(eae) S(anctae) D(ominæ) / Turib/ri(gensi) Ea/degín(a)/e Iulia / [S]eve/[r]a vot/[u]m so/[l]vit / l(ibens?) / merito(?)

Fotografía



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

Descripción

Ara de granito de forma rectangular fragmentada en su parte superior e inferior, debido a su reutilización como material constructivo. Se encontró empotrada en un muro entre el pórtico sur y la habitación trasera meridional de la ermita.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción circular, módulo letras: 6 cm.

Bibliografía

*HEp* 5, 1995: 184; *AE* 1995: 739; Salas Martín y Rosco Madruga, 1993: 77, nº 10; Abascal Palazón, 1995: 38-39, nº 6.



**Inscripción nº 21 (Alcuéscar, Cáceres)**  
**Dedicación a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

23130

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(31) x 30 x 28 cm.

**Cronología**

S. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S<sup>a</sup> Lucía del Trampal (cerca occidental)

**Ubicación**

Lado exterior oeste de la ermita

**Texto**

Domina(e) / - - - - -

**Fotografía**



Fuente: Abascal Palazón, 1995: 43, fig. 10.

**Descripción**

Cabecera de un ara de granito de la que se conserva la cornisa, separada del fuste por una moldura que se extiende a ambos laterales. En la parte superior cuenta con una quiedad circular. Se halló empotrada en la cerca occidental de Santa Lucía.  
·Rasgos paleográficos: capital acturia, módulo letras: 5,5 cm.

**Bibliografía**

*HEp* 5, 1995: 181; *AE* 1995: 744; Abascal Palazón, 1995: 43, nº 11.

**Inscripción nº 22 (Alcuéscar, Cáceres)**  
**Dedicación de *Secundus* a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

23129

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(57) x 30/26 x 27 cm.

**Cronología**

S. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S<sup>a</sup> Lucía  
del Trampal

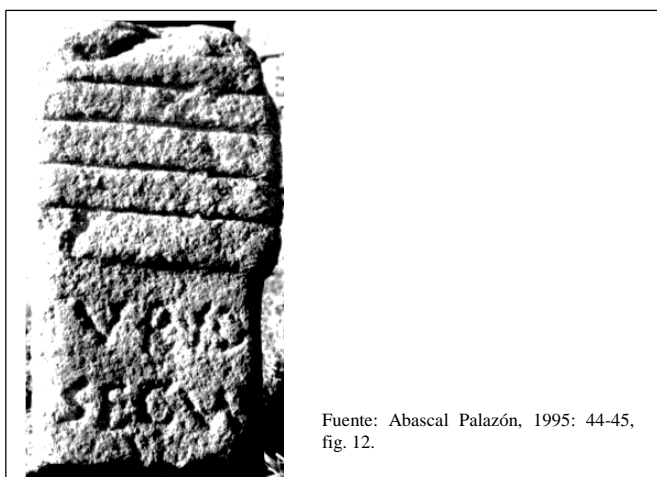
**Ubicación**

Lado exterior oeste de  
la ermita

**Texto**

Tur(ibrigensi) • Ad(eginae) / Secund/u[s - - -] / - - - - -

**Fotografía**



**Descripción**

Ara de granito fragmentada en su fuste, el cual se encuentra separado de la cornisa por una serie de incisiones paralelas que simulan molduras. En la parte superior cuenta con una oquedad irregular. Su estado fragmentario es causa de su reutilización como material de construcción en el relleno del suelo del extremo norte del crucero de la ermita.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción circular, módulo letras: 5 cm.

**Bibliografía**

*HEp* 5, 1995: 180; *AE* 1995: 746; Abascal Palazón, 1995: 44-45, nº 13.

**Inscripción nº 23 (Alcuéscar, Cáceres)**  
**Dedicación a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

23132

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(53) x 33 x 21 cm.

**Cronología**

S. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S<sup>a</sup> Lucía del Trampal (pórtico sur)

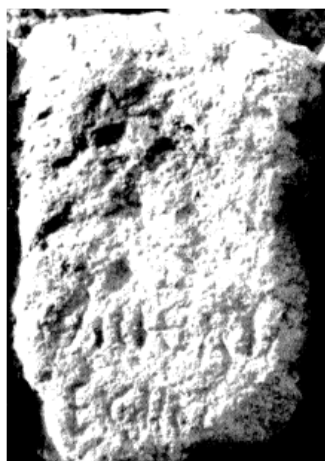
**Ubicación**

Ermita de S<sup>a</sup> Lucía del Trampal (pórtico sur)

**Texto**

[T]uribri(gensi) · A/[t]ecin(a)e / · [---]

**Fotografía**



Fuente: Abascal Palazón, 1995: 45-46, fig. 13.

**Descripción**

Ara de granito fragmentada. Conserva sólo la cornisa y parte del fuste. En la parte superior cuenta con dos perforaciones. Forma parte del escalón superior de la puerta central del pórtico sur.

· Rasgos paleográficos: capital actaria desgastada, interpunción circular, módulos letras: 5 cm.

**Bibliografía**

*HEp* 5, 1995: 183; *AE* 1995: 747; Abascal Palazón, 1995: 45-46, nº 14.

**Inscripción nº 24 (Alcuéscar, Cáceres)**  
**Dedicación de *C. Valerius Telesphorus* a Ataecina**

<b>Nº de registro en <i>HEp</i></b>	23136	<b>Tipología</b>	Ara votiva
<b>Materia prima</b>	Piedra/Granito	<b>Dimensiones</b>	(116) x 32 x 29 cm.
<b>Cronología</b>	ss. II-III d.C.		
<b>Lugar de hallazgo</b>	Ermita de S <sup>a</sup> Lucía del Trampal	<b>Ubicación</b>	Lado exterior oeste de la ermita

**Texto**

Dom(inae) / C(aius) Val(erius) Te/lespho/rus ex vi/su et mo/nu[m(entum)] po/suit  
 · Variante Salas y Rosco:  
 I(ovi) · O(ptimo) · M(aximo) / C(aius) · Val(erius) · T[e]/lesphorus · ex · v[i]/su et mo/[nitu po] / suit

**Fotografía**



Fuente: Abascal Palazón, 1995: 43-44, fig. 11.

**Descripción**

Ara de granito en buen estado de conservación. Coronamiento decorado por una doble moldura, mientras que en su extremo inferior cuenta con otra moldura que separa el fuste de la base. Formaba parte de un murete moderno superpuesto a los cimientos arruinados del edificio primitivo.  
 · Rasgos paleográficos: capital actaria, interpunción circular, módulo letras: 6 cm.

**Bibliografía**

*HEp* 5, 1995: 188; *AE* 1995: 747; Salas Martín y Rosco Madruga, 1993: 80-82, nº 15; Abascal Palazón, 1995: 43-44, nº 12.

**Inscripción nº 25 (El Gordo, Cáceres)**  
**Dedicación a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

23143

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(26) x 39 x (---) cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Despoblado de La  
Puebla de Naciados

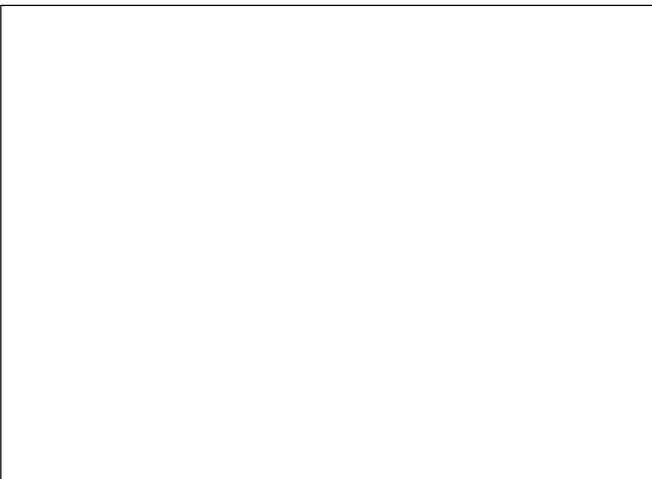
**Ubicación**

Domicilio particular (La  
Calzada de Oropesa, Toledo)

**Texto**

[ - - - - - ] / Ataecina / - - - - -

**Fotografía**



**Descripción**

Parte superior de un ara de granito con la superficie muy erosionada y con la cornisa rematada por un cimacio. Conserva restos de una pátera.

**Bibliografía**

*HEp* 5, 1995: 209; *HEp* 9, 1999: 249.

**Inscripción nº 26 (Garrovillas de Alconétar, Cáceres)**  
**Dedicación de ¿Ulenses? a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

12160

**Tipología**

Altar votivo

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

70 x 34 x 32 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

**Ubicación**

Museo de Segóbriga  
(Saelices, Cuenca)

**Texto**

[D]o[minae]/ S(anctae) Tur(origensi) A(taecinae) / Ulens/es ara(m) / posuer/unt

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Altar de piedra granítica con forma piramidal, base cuadrangular y con la parte superior trilobulada.

· Rasgos paleográficos: letras desiguales entre sí, módulo letras: 8-6 cm.

**Bibliografía**

*CIL* II, 5877; Abascal Palazón y Cebrián Fernández, 2004-2005: 197-205, nº 3.

**Inscripción nº 27 (Herguijuela, Cáceres)**  
**Dedicación de *P. Florius Venustus* a *Ataecina***

Nº de registro en *HEp*

24289

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

74 x 36 x 24 cm.

Cronología

Lugar de hallazgo

Ubicación

Museo Arqueológico  
Provincial de Cáceres

Texto

D{a}e Sanctae / Turibrige(nsi) / P(ublius) · Florius / Venustus / l(ibens) · a(nimo) ·  
posuit

Fotografía



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

Descripción

Ara de granito rojizo con cornisa decorada con un frontón y *pulvini* laterales. La cabecera, con *foculus*, se ha aprovechado para grabar en grandes letras los epítetos que acompañan a la divinidad a la que se consagra el ara. Una moldura y un listel dan paso al fuste, donde se distribuye el texto en cuatro líneas. En la basa se aprecian una moldura y un listel similares a los de la cabecera.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada e irregular, interpunción circular, módulo letras: 6-5 cm.

Bibliografía

López Melero, 1986: 93-112; *ERCMCC* 64-65, nº 56, lám. 56.

**Inscripción nº 28 (Herguijuela, Cáceres)**  
**Dedicación de *Crastena* a *Ataecina***

**Nº de registro en *HEp***

24290

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(69) x 30 x 20 cm.

**Cronología**

S. II. d.C.

**Lugar de hallazgo**

**Ubicación**

Museo Arqueológico  
Provincial de Cáceres

**Texto**

[D(eae)?] / Sanctae · s/acr(um) · Cras/tena · Vita/lis (filia) · ex · v(oto) · / a(nimo) ·  
l(ibens) · p(osuit)

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Ara de granito cuya cornisa está rematada en un frontón con *pulvini* laterales y el epíteto de la divinidad grabado en ella. El fuste se encuentra delimitado en sus extremos por una doble moldura. El ara ha sufrido desgaste en la cornisa y el fuste, afectando a la lectura del texto.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada e irregular, interpunción circular, módulo letras: 6-4, 5 cm.

**Bibliografía**

López Melero, 1986: 109-110; Prósper Pérez, 2002: 293; *ERCMCC* 65-66, nº 57, lám. 57.



**Inscripción nº 29 (Malpartida de Cáceres, Cáceres)**  
**Dedicación de *Cocceius Modestianus* a Ataecina**

**Nº de registro en HEp**

22084

**Tipología**

Escultura votiva

**Materia prima**

Metal/Bronce

**Dimensiones**

15 x 4 x 7 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Dehesa      Zafrilla  
(junto a un camino)

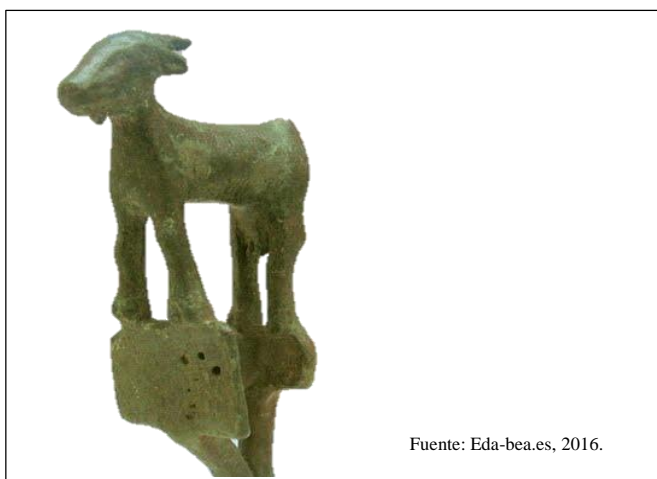
**Ubicación**

Museo      Arqueológico  
Nacional

**Texto**

De(ae) • S(anctae) • A(taecina) • T(uribrigensi) / Cocceius / Modesti/anus • v(otum) • s(olvit)

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Figurilla de bronce en forma de cabra que apoya sus patas sobre una placa en la que aparece la inscripción votiva. Los espolones de la parte inferior parecen destinados a su incrustación en otro soporte, quizás un ara.

· Rasgos paleográficos: letras grabadas a base de puntos y no en trazo continuo.

**Bibliografía**

*CIL* II, 5299; Fita Colomé, 1885: 45-46.

**Inscripción nº 30 (Malpartida de Cáceres, Cáceres)**  
**Dedicación de *Victorin-us/-a* a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

22083

**Tipología**

Escultura votiva

**Materia prima**

Metal/Bronce

**Dimensiones**

13,1 x 8,7 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Dehesa      Zafrilla  
(junto a un camino)

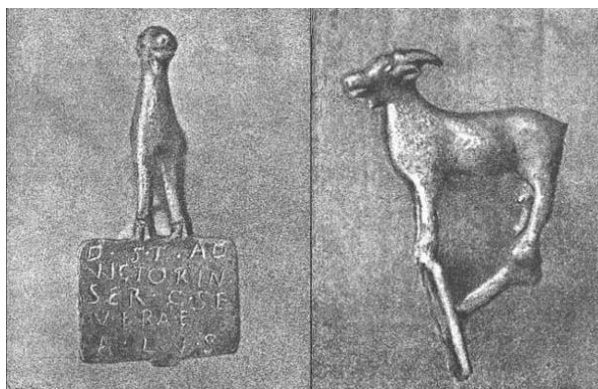
**Ubicación**

Biblioteca Museo Balaguer  
(Vilanova i la Geltrú)

**Texto**

D(eae) · s(anctae) · T(uribrigensi) · Ad(aeginae) / Victorin(us) · / ser(vus) ·  
C(occeiae) · Se(verae) / a(nimo) · l(ibens) · v(otum) · s(olvit)

**Fotografías**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Figurilla de bronce en forma de cabra que apoya sus patas sobre una placa en la que aparece la inscripción votiva.

· Rasgos paleográficos: capital poco cuidada, interpunción circular, módulo letras: 0,7-0,5 cm.

**Bibliografía**

*CIL* II, 5298; Fita Colomé, 1885: 45-46; *AE* 1946: 193; *AE* 1947, 17; *CPILC* 138; *CPILC* 331; *HEp* 10, 2000: 124.

**Inscripción nº 31 (Malpartida de Cáceres, Cáceres)**  
**Dedicación a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

23297

**Tipología**

Estela votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(57) x 46 x 27 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Dehesa Zafrilla (paraje de "Los Barruecos")

**Ubicación**

Museo Arqueológico  
Provincial de Cáceres

**Texto**

----- / [---]A[---] / d(eae) · D(ominae) s(anctae) · po/suerunt

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Fragmento de estela de granito claro de grano muy grueso elaborada en un trozo de *cupa*. Tiene forma rectangular y está redondeada por detrás. Le falta la parte superior y el texto, que va rebajado, está incompleto. Debajo hay unos trazos esquemáticos que han sido interpretados como la parte superior de media figura humana con los brazos hacia arriba.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción circular, módulo letras: 5 cm.

**Bibliografía**

Abascal Palazón, 1995: 87-89 y 95, fig. 54; *HEp* 6, 1996: 235.

**Inscripción nº 32 (Salvatierra de Santiago, Cáceres)**  
**Dedicación de *Iulius Badius* a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

22149

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Domicilio particular

**Ubicación**

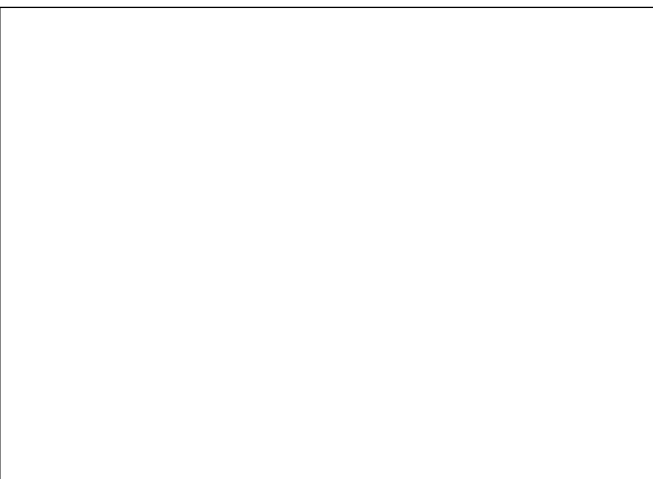
Domicilio particular

**Texto**

Do[mi]/na[e T]/urib[ri(gensi)] / Add[aeg?]/ina[e] / Iul(ius) • [B]/adi[us] / v(otum) s(olvit) [l(ibens)  
a(nimo)]

· Variante Abascal: Do[mi]/na[e T]/urib[ri(gensi)] / Add[aec]/ina[e .?] / Iul(ius) [..?] / Ade[rc]/us [- - - /- -  
- - - -]

**Fotografía**



**Descripción**

Ara de granito incompleta reutilizada en un domicilio particular de Salvatierra de Santiago. Sólo se conserva la parte izquierda del texto.

**Bibliografía**

Madrugá Flores y Salas Martín, 1995: 335-338; Abascal Palazón, 1995: 88-89; *HEp* 6, 1996: 244 a y b.

**Inscripción nº 33 (Salvatierra de Santiago, Cáceres)**  
**Dedicación a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

23300

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(30) x (18) x (---) cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Domicilio particular  
(C/ Cuesta)

**Ubicación**

Domicilio particular  
(C/ Cuesta)

**Texto**

[D(eae) D(ominae?)] Turibr[i(gensi?) / Ad]aegin[ae] / - - - - -

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es,  
2016.

**Descripción**

Parte superior de un ara de granito rojizo oscuro y granulado fino de procedencia no local, reutilizada en un domicilio particular. Está rota por abajo y por los laterales. En la parte superior tiene un espacio desbastado con una moldura simple por abajo.  
·Rasgos paleográficos: capital acturia con rasgos rústicos, módulo letras: 5-4,5 cm.

**Bibliografía**

Madrugá Flores y Salas Martín, 1995: 331-335; *HEp* 6, 1996: 241.

**Inscripción nº 34 (Santa Ana, Cáceres)**  
**Dedicación de *Norbanus* a *Ataecina***

**Nº de registro en *HEp***

12135

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(43) x 28 x (---) cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Fachada      domicilio  
particular (C/Carretera)

**Ubicación**

Fachada      domicilio  
particular (C/Carretera)

**Texto**

Domin[ae]/Turibrig(ensi) A/deginae / Norban[- - -?] / - - - - -

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es,  
2016.

**Descripción**

Fragmento superior de un ara de granito rojizo. Conserva parte del frontón y el *pulvinus* de la derecha. Tanto la cabecera como los laterales están muy deteriorados. El coronamiento está separado del fuste por dos molduras simples.  
· Rasgos paleográficos: capital actaria, módulo letras: 5-4 cm.

**Bibliografía**

*HEp* 16, 2007: 130.

**Inscripción nº 35 (Santa Ana, Cáceres)**  
**Dedicación de *T. Norbanus Quintus* a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

25600

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

65 x 34 x 31 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

"Casa vieja" de la  
dehesa Estragana

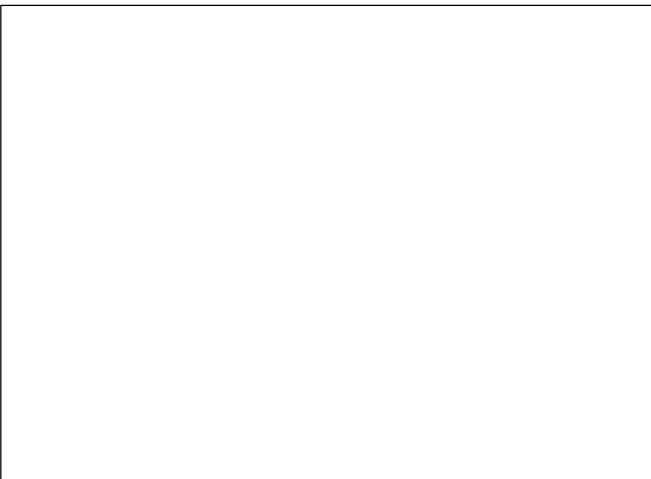
**Ubicación**

"Casa vieja" de la dehesa  
Estragana

**Texto**

T(itus) · Norban(us) / T(iti) · (filius) Qui[n]tu(s) · / [At]a(e)cina(e) · / ara(m) p(osuit) ·  
v(oto) ·

**Fotografía**



**Descripción**

Ara de granito de lectura borrosa. Se encuentra reutilizada en un establo.  
· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción circular.

**Bibliografía**

Roso de Luna, 1903: 235; Vasconcelos, 1905: 157; López Melero, 1986: 108-109.

**Inscripción nº 36 (Caleruela, Toledo)**  
**Dedicación de *Bassus* a *Ataecina***

**Nº de registro en *HEp***

166

**Tipología**

Estela votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

64 x 27 x 28 cm.

**Cronología**

1ª mitad s. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Inmediaciones de la  
Iglesia Parroquial

**Ubicación**

Museo de Santa Cruz  
(Toledo)

**Texto**

Bassus / Turobri(gensis) / eques a/l(a)e Vetto/num ara/m pos(u)it / Ataecin/nae votu/m  
solv(it) / [l]iben[s]

**Fotografía**



Fotografía: Cortesía del Museo de Santa Cruz  
(Toledo).

**Descripción**

Estela de granito que presenta el remate superior en escocia, molduras en la cara lateral derecha y un relieve decorativo difícil de definir en el lateral izquierdo. La inscripción ocupa toda la cara frontal.

· Rasgos paleográficos: capital actaria, módulo letras: 5,5-5 cm.

**Bibliografía**

*AE* 1986, 426; Caballero Zoreda, 1987: 65; *AE* 1988, 823; González-Conde Puente, 1988: 131-132; *HEp* 1, 1989: 602; *HEp* 2, 1990: 679; Abascal Palazón, 1995: 104.



**Inscripción nº 37 (Talavera de la Reina, Toledo)**  
**Dedicación de *Flaus* a *Ataecina***

**Nº de registro en *HEp***

262

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(55) x 42 x 22 cm.

**Cronología**

S. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ronda del Cañillo,  
solar nº 16

**Ubicación**

**Texto**

Ataecin/ae · Flaus / Presi (filius) / v(otum) [s(olvit) l(ibens) m(erito)]

**Fotografía**



Fuente: Urbina Martínez, 1993-1994: 49.

**Descripción**

- Ara fragmentada en su parte inferior debido a su reutilización como sillar de un muro de una estructura tardorromana o visigoda. La cornisa posee triple moldura con tres remates triangulares que faltan en casi su totalidad.
- Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción circular, módulo letras: 7-7,5 cm.

**Bibliografía**

Urbina Martínez, 1993-1994: 29-30; *HEp* 5 1995: 784.

**Inscripción nº 38 (Mértola, Beja)**  
**Dedicación de *C. Valerius Rufus Caepio* a Ataecina**

**Nº de registro en *HEp***

22782

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

94,5 x 41 x 24 cm.

**Cronología**

2ª mitad s. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Alcazaba del castillo

**Ubicación**

Museo de Mértola

**Texto**

Deae / sanct/ae vot/um ani/mo libe/ns solvi/t C(aius) Val(erius) / Rufus / Caepio

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es. 2016.

**Descripción**

Ara de mármol de Trigaches moldurada en las cuatro caras.  
·Rasgos paleográficos: capital cuadrada irregular, módulo letras: 2,1-2,5 cm. El grabado de las letras contrasta con el correcto acabado del soporte. Paginación con alineación a la izquierda.

**Bibliografía**

Valente *et al.*, 1982; *AE* 1982: 456; Encarnação, 1984: nº 95; *HEp* 6, 1996: 1016.

**Inscripción n° 39 (Quintos, Beja)**  
**Dedicación de ¿*Cratro Santilio Co.*? a Ataecina**

**N° de registro en *HEp***

21190

**Tipología**

Vaso votivo

**Materia prima**

Piedra

**Dimensiones**

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

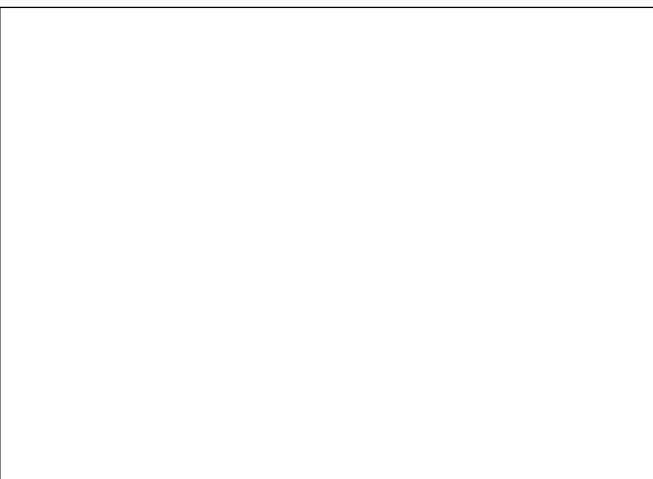
**Ubicación**

Paradero desconocido

**Texto**

Deae Sanctae Cratr[o(?)] Santilio Co[ - - - ]

**Fotografía**



**Descripción**

Vaso de piedra en cuyo borde se encontraba la inscripción votiva.

**Bibliografía**

*CIL* II, 101; Vasconcelos, 1905: 151; Encarnação, 1984: n° 288; *HEp* 4, 1994: 988; *HEp* 6, 1996: 1015.

**Inscripción nº 40 (Quintos, Beja)**  
**Dedicación de *L. Axonius* a Ataecina**

Nº de registro en *HEp*

21156

Tipología

Altar votivo

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

54 x 30 x 18,5 cm.

Cronología

S. I d.C.

Lugar de hallazgo

Ubicación

Museo de Évora

Texto

D(eae) · s(anctae) · Turubrice(nsi) / L(ucius) Axonius / v(otum) s(olvit)

Fotografía



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

Descripción

Altar de mármol grisáceo de S. Brissos bastante deteriorado por la utilización posterior en la que le fueron realizadas dos cavidades rectangulares en las molduras del frontón y de la base. El capitel presenta un *foculus* redondo y un frontón liso. La molduración, sencilla, consta de dos *pulvini* en las cuatro caras. A partir de la segunda línea el texto es prácticamente ilegible por la erosión del altar.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, módulo letras: 4 cm.

Bibliografía

*CIL* II, 71; Encarnação, 1984: nº 287.

**Inscripción nº 41 (Fordongianus, Cerdeña)**  
**Dedicación de *Serbulus* a Ataecina**

<b>Materia prima</b>	Piedra	<b>Tipología</b>	Estela votiva
		<b>Dimensiones</b>	48 x 36 x (---) cm.
<b>Cronología</b>	S. I d.C.	<b>Ubicación</b>	Museo de Cagliari
<b>Lugar de hallazgo</b>	Termas de Fordongianus		

**Texto**

D(eae) · S(anctae) · A(taecinae) T(urobrigensi) · SERBVLVS · /VOTVM/ S(olvit) · V(otum) · L(ibens) · A(nimo) ·

**Dibujo**



**Descripción**

Estela con una especie de frontón triangular en el que hay grabados una serie de trazos: los de los lados son dos especies de cruces y el de en medio una media luna.

· Rasgos paleográficos: capital actaria

**Bibliografía**

*CIL* X, 7557: García-Bellido García de Diego, 2001: 62.



**ANEXO B. 1.**  
**INSCRIPCIONES DE ENDOVÉLICO**





**Inscripción n° 1 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Eutichius* a Endovélico**

**N° de registro en *HEp***

20650

**Tipología**

**Materia prima**

**Dimensiones**

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

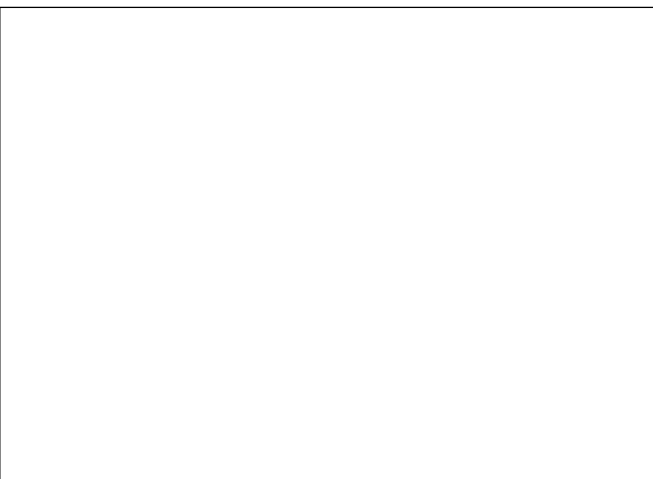
**Ubicación**

Paradero desconocido

**Texto**

Endovelico Sancto Eutichius posuit / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

**Fotografía**



**Descripción**

Inscripción recogida en un manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid en la que sólo se hace constar el texto sin hacer referencia a las características del monumento en el que iría inserto.

**Bibliografía**

*AE* 1992: 938; Gimeno Pascual y Vargas, 1993; *HEp* 3, 1993: 477.

## Inscripción nº 2 (Terena, Alandroal)

### Dedicación a Endovélico

Nº de registro en *HEp*

22011

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

(---) x 17 x 11,5 cm.

Cronología

Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel  
da Mota

Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología (Lisboa)

Texto

Endov[el]/ic[o] [...]

Fotografía



Fuente: Encarnação, 1984: 549.

Descripción

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa fragmentada en dos (el fuste está reconstruido en yeso). Tanto la parte superior como la inferior se separan del fuste por sendas molduras. El frontón cuenta con un pequeño *foculus* rodeado por dos *pulvini*.  
·Rasgos paleográficos: capital actuaria, módulo letras: 2,5 cm.

Bibliografía

*CIL* II, 5209a; Encarnação, 1984: nº 549.

**Inscripción nº 3 (Terena, Alandroal) / Escultura nº 22**  
**Dedicación de C. S. C. a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23802

**Tipología**

Escultura votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

91 x 51 x 16/19 cm.

**Cronología**

ss. II-III d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Deo Endoveli/co sacrum aedeolu(m) / C(aius) S(ulpicius) C (?) pro v(o)tum fecit

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Escultura en relieve de mármol rosáceo de tipo Estremoz/Vila Viçosa. Se encuentra fragmentada, habiendo perdido la mitad superior casi por completo. Está esculpida toscamente y representa a un hombre desnudo. La inscripción se encuentra en la base en la que se apoya la escultura.

·Rasgos paleográficos: caracteres irregulares, paginación descuidada.

**Bibliografía**

Vasconcelos, 1905: 128-129, fig. 10; *AE* 1953: 261; Encarnação, 1984: nº 523.

**Inscripción nº 4 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de C. S. a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

25459

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

(15,6) x 10 x 6,2 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da  
Mota (catas 1D-2B)

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[Deo En]/dovell[ico /e]x voto / C(...) · S(...)

**Fotografía**



Fuente: Guerra *et al.*, 2003: 458,  
fig. 36.

**Descripción**

Fragmento de un altar moldurado de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, que ha perdido la parte superior, afectando al campo epigráfico. La base está marcada por una moldura de gola reversa.

· Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, interpunción circular, módulo letras: 1,8-1,1 cm.

**Bibliografía**

Guerra *et al.*, 2003: 458, nº 1; *HEp* 13, 2003-2004: 980; *AE* 2004: 703.

**Inscripción nº 5 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Sestio* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

25460

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

(22,9) x 16,2 x 7,9 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da  
Mota (catas 1D-2B)

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

D(eo) d(omino) Ennov(olico) / votus / Sestio/nis + [...] / - - - - -

**Fotografía**



Fuente: Guerra *et al.*,  
2003: 459, fig. 37.

**Descripción**

Fragmento superior de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, trabajada en las cuatro caras. En el coronamiento tiene los *pulvini* esbozados, un fastigio cuadrangular y dos filetes.

·Rasgos paleográficos: caracteres irregulares con las dos primeras letras en cursiva (DD), paginación a la izquierda, módulo letras: 3-1,5 cm.

**Bibliografía**

Guerra *et al.* 2003: 459, nº 2; *HEp* 13, 2003-2004: 981; *AE* 2004: 704.

## Inscripción nº 6 (Terena, Alandroal)

### Dedicación de *Turrecia* a Endovélico

Nº de registro en *HEp*

25461

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

28,8 x 15,5 x 8,6 cm.

Cronología

Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel da  
Mota (catas 1D-2B)

Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

Texto

Endove[l]/eco d(eo) s(acrum) Tu/rrecia I+/+ a(nimo) l(ibens) v(otum) s(olvit) /  
f(aciendum) c(uravit)

Fotografía



Fuente: Guerra *et al.*, 2003: 460,  
fig. 38.

Descripción

Ara moldurada de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, trabajada en las cuatro caras, con fracturas en el lado derecho, afectando a la base y al coronamiento, formado por un plinto paralelepípedo, en cuya parte frontal se definen dos cuartos de círculo, representando los *pulvini* y un pequeño frontón triangular. La base está formada por un plinto y gola inversa. La línea 1 se inscribe en el coronamiento.

·Rasgos paleográficos: capital actaria de grabación poco profunda e irregular, módulo letras: 2,5-1,4 cm.

Bibliografía

Guerra *et al.*, 2003: 460, nº 3; *HEp* 13, 2003-2004: 982; *AE* 2004: 705.

**Inscripción nº 7 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Pomponia Marcella* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

21227

**Tipología**

Pedestal votivo

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

77 x 36 x 25 cm.

**Cronología**

S. III d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

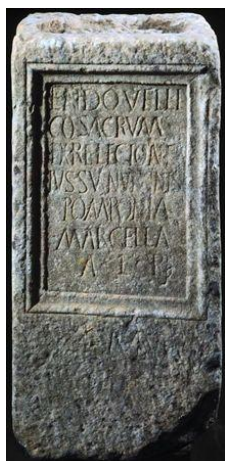
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Endovelli/co · sacrum · / ex · relegione / iussu · numinis / Pomponia / Marcella /  
a(nimo) · l(ibens) · p(osuit)

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Pedestal de mármol blanco de tipo Pardais/Alandroal, decorado sólo en la cara delantera en la que el campo epigráfico está delimitado por una moldura de gola directa. En la parte superior hay una cavidad que no parece contemporánea a la ejecución del monumento.

· Rasgos paleográficos: capital actaria, interpunción circular y *hedera*.

**Bibliografía**

*CIL* II, 138; Encarnação, 1984: nº 522; *ILS* 4513c.

**Inscripción nº 8 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Annia Mariana* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22109

**Tipología**

Pedestal votivo

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

84 x 53 x 28 cm.

**Cronología**

ss. II-III d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Deo sancto / Endovellico / Ann(ia) Q(uinti) f(ilia) Mariana / pro Pompeia · Prisca / ex  
rensponsu / a(nimo) · l(ibens) · p(osuit)

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Pedestal de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. Una moldura separa el fuste de la cornisa, sobre la cual hay un plinto en el que se labró un frontón triangular con *pulvini* esbozados a los laterales. Le falta la base.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria e irregular, interpunción circular, paginación sin alineamiento.

**Bibliografía**

*CIL* II 6265; Encarnação, 1984: nº 484; *ILS* 4513e.



**Inscripción nº 9 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *M. Fannius Augurinus* a Endovélico**

<b>Nº de registro en <i>HEp</i></b>	22111	<b>Tipología</b>	Ara votiva
<b>Materia prima</b>	Piedra/Mármol	<b>Dimensiones</b>	108 x 57 x 37,5 cm.
<b>Cronología</b>	S. I d.C.	<b>Ubicación</b>	Museo Nacional de Arqueología de Lisboa
<b>Lugar de hallazgo</b>	Ermita de S. Miguel da Mota		

**Texto**

Deo / Endovellico / sacrum / · M(arcus) · Fannius / Augurinus / merito · hun[c] /  
 deum · sibi / propitiatum

**Fotografías**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. El fuste está separado de las zonas superior e inferior por una serie de molduras. Sobre la cornisa hay un plinto en el que hay esbozado un frontón y dos *pulvini*. En la zona posterior del fuste hay esculpido un jabalí sobre una pedestal, mientras que en el costado derecho hay una palma inclinada hacia atrás y, en el izquierdo, una corona de laureles. Parte de la molduración está hecha en yeso.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, paginación correcta, interpunción triangular, módulo letras: 4,8-4,5 cm.

**Bibliografía**

*CIL* II, 6266; *ILS* 4513f; Encarnação, 1984: nº 495.

**Inscripción nº 10 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *P. Sempronius Celer* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22116

**Tipología**

Pedestal votivo

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

34 x 73 x 70 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

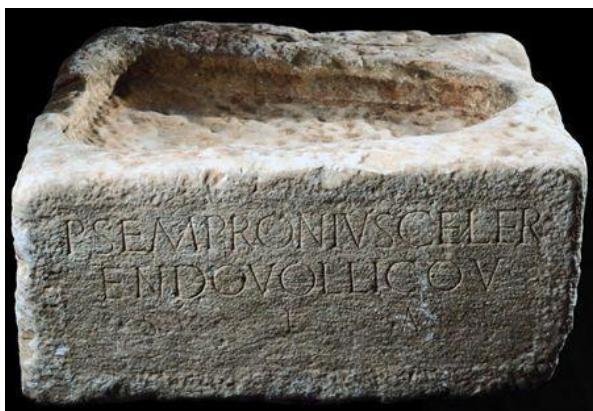
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

P(ublius) · Sempronius · Celer / Endovollico · v(otum) / s(olvit) · l(ibens) · a(nimo)

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Pedestal de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, sin ningún tipo de decoración.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, paginación correcta, interpunción circular.

**Bibliografía**

*CIL* II, 6269; *ILS* 4513d; Encarnação, 1984: nº 525.

## Inscripción nº 11 (Terena, Alandroal) Dedicación de *Tusca Olia* a Endovélico

Nº de registro en *HEp*

21231

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

96 x 51 x 28 cm.

Cronología

S. I d.C.

Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel da Mota

Ubicación

Museo Nacional de Arqueología de Lisboa

Texto

Enobolico / Tusca / Olia / Tauri · f(ilia) · / pro · Quinto / Statorio / Tauro m(arito) / v(otum) · a(nimo) · l(ibens) · s(olvit) ·

·Variantes: Lín. 7: m(erito).

Fotografía



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

Descripción

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa trabajada en las cuatro caras. El fuste está separado de las partes superior e inferior por una serie de molduras. El capitel está compuesto por un frontón triangular y dos *pulvini*. Posee un *foculus* sobre el frontón.

·Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción triangular.

Bibliografía

*CIL* II, 142; Encarnação, 1984: nº 519.

**Inscripción nº 12 (Juromenha, Alandroal)**  
**Dedicación de *T. Annius* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

18491

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

32 x 34/36 x 14/15 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Iglesia de Nª Sª do Loreto

**Ubicación**

Domicilio particular  
(Elvas)

**Texto**

Endovollico / sacrum · pos(uit) / T(itus) Annius · / VS[...]R[...] PATRV(?) / [...]

**Fotografía**



Fuente:  
Matriznet.dg  
pc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa.  
· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción circular.

**Bibliografía**

AE 1985, 503; Maciel y Maciel, 1985.

**Inscripción nº 13 (Vila Viçosa, Évora)**  
**Dedicación de *Marcus Iulius Proculus* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

21224

**Tipología**

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Convento dos  
Frades Agostinhos

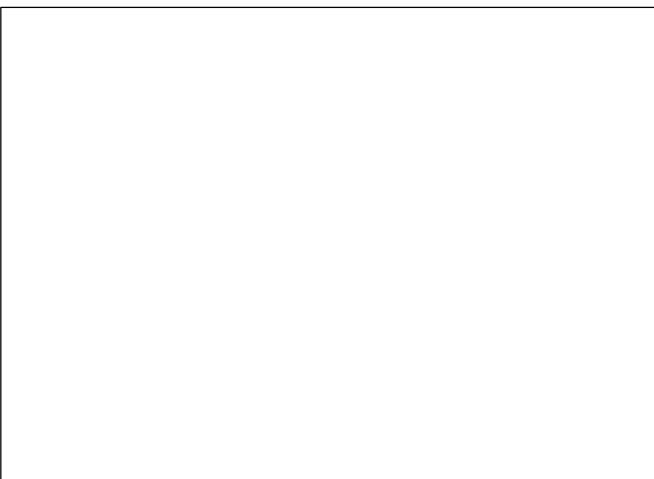
**Ubicación**

Paradero desconocido

**Texto**

Endovollico / sacrum Mar/cus · Iulius / Proculus / animo · li/bens · votum / solvit

**Fotografía**



**Descripción**

**Bibliografía**

*CIL* II, 135; Encarnação, 1984: nº 510.

**Inscripción nº 14 (Vila Viçosa, Évora)**  
**Dedicación de *Q. Sevius Firmanus* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

21228

**Tipología**

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Iglesia de Santa  
María da Graça

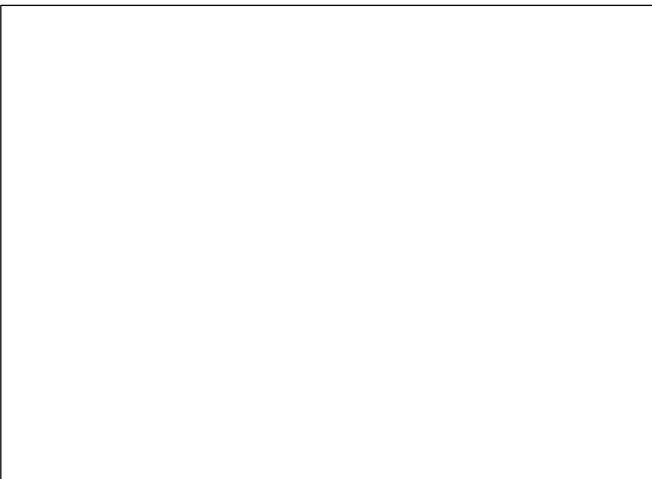
**Ubicación**

Paradero desconocido

**Texto**

Q(uintus) · Sevius · Q(uinti) · f(ilius) / Pap(iria) · Firmanus / votum deo /  
Endovol(l)ico / s(olvit) l(ibens) m(erito)

**Fotografía**



**Descripción**

**Bibliografía**

*CIL* II, 139; Encarnação, 1984: nº 526.

## Inscripción nº 15 (Terena, Alandroal)

### Dedicación de *M. Vibius Bassus* y *M. Vibius Avitus* a Endovélico

Nº de registro en *HEp*

22010

Tipología

Pedestal votivo

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

60 x 90 x 90 cm.

Cronología

S. I d.C.

Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel  
da Mota

Ubicación

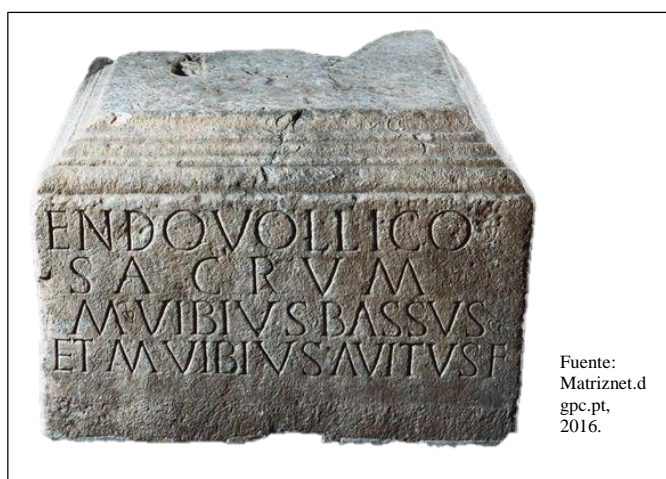
Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

#### Texto

Endovollico / sacrum / M(arcus) · Vibius · Bassus · / et · M(arcus) · Vibius · Avitus ·  
f(ecerunt)

· Variante Encarnação: F(ilius)

#### Fotografía



#### Descripción

Pedestal de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, con una serie de molduras en la parte superior, en la que además hay perforaciones, probablemente las marcas dejadas por la escultura a la que serviría de base.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción *hedera*.

#### Bibliografía

*CIL* II, 5208; Encarnação, 1984: nº 535.

**Inscripción nº 16 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *M. Pompeius Saturninus* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22115

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

104 x 58,5 x 35 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

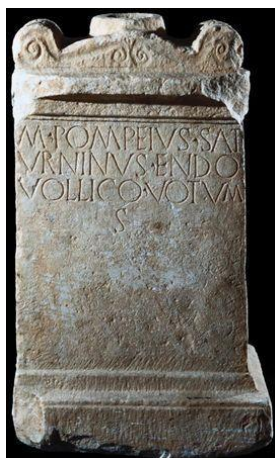
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

M(arcus) · Pompeius · Sat/urninus · Endo/vollico · votum / s(olvit) ·

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, trabajada en las cuatro caras. Está prácticamente intacta, salvo en los extremos del capitel y el lado izquierdo de la base que presentan roturas. El fuste está enmarcado por molduras. En la parte superior hay un *foculus* cóncavo asentado sobre dos volutas simétricas que están ligadas a las de los dos *pulvini* que enmarcan el *foculus*.

-Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción en forma de coma.

**Bibliografía**

*CIL* II, 6268; Encarnação, 1984: nº 521.



## Inscripción n° 17 (Alandroal)

### Dedicación de *L. Iulius Paesicus* a Endovélico

Nº de registro en *HEp*

23797

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

71 x 32 x 19 cm.

Cronología

Lugar de hallazgo

Castillo de  
Alandroal

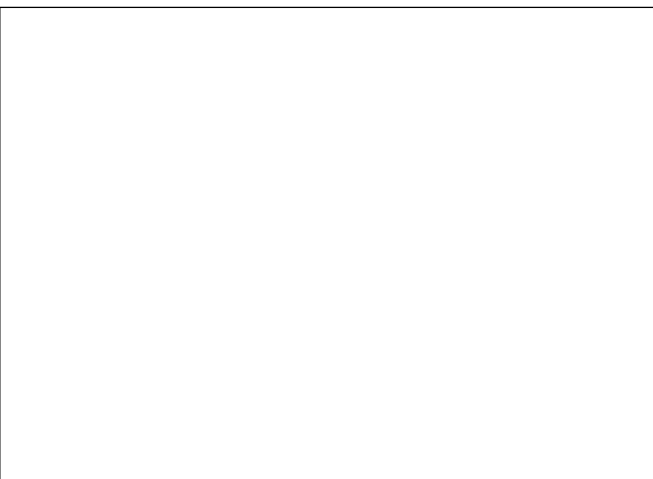
Ubicación

Castillo de Alandroal

Texto

[Endo]vol(l)ico / [sacru]m · L(ucius) · Iuliu/[s P]aesicus / [v(otum) l(ibens)] a(nimo) ·  
s(olvit)

Fotografía



Descripción

Fragmento de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, tallada para su reutilización. Está alisada en las cuatro caras.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción triangular.

Bibliografía

Encarnação, 1984: n° 509.

**Inscripción nº 18 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23818

**Tipología**

Placa votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

25 x 38 x 16 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[...] / [En]dovol(i)i[co...]

**Fotografía**



Encarnação, 1984: nº 551.

**Descripción**

Fragmento irregular de una placa de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 551.

**Inscripción nº 19 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de ¿Tula? o ¿T.V.M.? a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

20388

**Tipología**

Placa votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

16,5 x 15,5 x 3,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

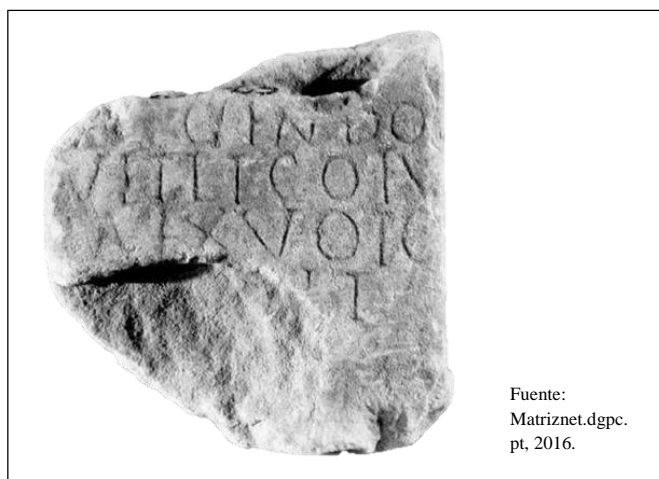
Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[D]eo Endo/vellico Tu/[l]a(?) / ex voto / [pos]uit

· Variante Encarnação, 1984: T(itus) V(alerius) M(aximus)

**Fotografía**



**Descripción**

Fragmento de placa de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, alisado en las cuatro caras.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria, paginación cuidada.

**Bibliografía**

*AE* 1982, 458a; Encarnação, 1982; 1984: nº 532.

**Inventario de exvotos: Inscripción nº 20 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de C. Q. a Endovélico**

**Nº de registro en HEP**

20390

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

19 x 15 x 9,5/8,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

End[ovellico?] / C(aius) · Qu[- -] / V[ M?---]

**Fotografía**



Fuente:  
Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Canto superior derecho de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. Posee una moldura de gola directa en la parte superior del fuste.  
· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción circular.

**Bibliografía**

AE 1982, 458c; Encarnação, 1982; 1984: nº 548.

**Inscripción nº 21 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

20393

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

17 x 10,5 x 9 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[- - - Endov]/ell[ico?] / CVI[- - -] / S · [V?]

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento del lateral izquierdo de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa.

·Rasgos paleográficos: capital actaria, interpunción triangular.

**Bibliografía**

*AE* 1982, 458f; Encarnação, 1982; 1984: nº 554.

**Inscripción nº 22 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

20394

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

16 x 13 x 5,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

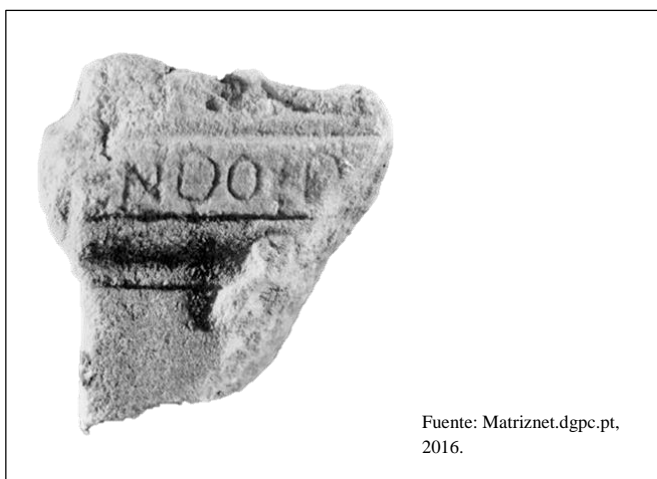
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Endo(vellico) · d[eo?] / [---?]

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt,  
2016.

**Descripción**

Parte superior izquierda de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, alisada en las cuatro caras. La inscripción comienza en el friso del capitel, sin continuar en el fuste, el cual se encuentra separado del friso por una moldura de gola directa. En la parte superior izquierda quedan restos de un *pulvinus*.

· Rasgos paleográficos: caracteres irregulares, interpunción *hedera*, módulo letras: 2 cm.

**Bibliografía**

*AE* 1982, 458g; Encarnação, 1982; 1984: nº 555.

**Inscripción nº 23 (Vila Viçosa, Évora)**  
**Dedicación de *Albia Ianuaria* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

21216

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Convento dos Frades  
Agostinhos

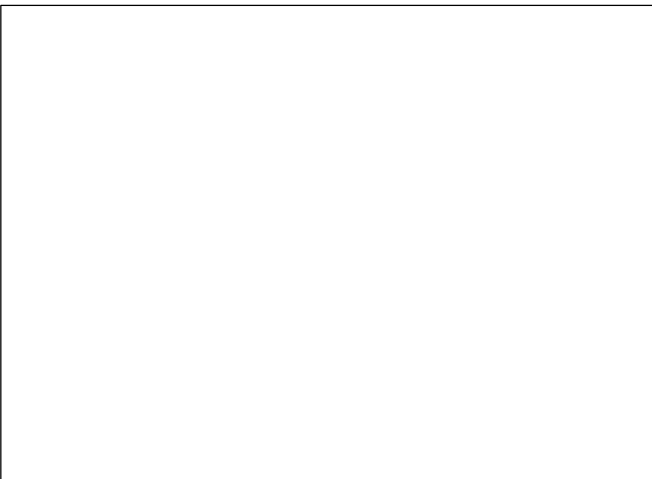
**Ubicación**

Paradero desconocido

**Texto**

Endovellico / Albia / Ianuaria / [...]

**Fotografía**



**Descripción**

Parte superior de un ara de mármol.

**Bibliografía**

*CIL* II, 127; Encarnação, 1984: nº 483.

**Inscripción nº 24 (Vila Viçosa, Évora)**  
**Dedicación de *Antonia Manliola* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

21217

**Tipología**

Pedestal votivo

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Iglesia de Santa  
María da Graça

**Ubicación**

Paradero desconocido

**Texto**

Endovellico / sacrum / Antonia · L(uci) [f(ilia)] / Manliola / e(x) · v(oto) / signum ·  
argenteum [d(onum) d(edit)]

**Fotografía**



**Descripción**

Pedestal de mármol al que le faltaba parte del lado derecho.

**Bibliografía**

*CIL* II, 128; Encarnação, 1984: nº 486.



## Inscripción nº 25 (Vila Viçosa, Évora)

### Dedicación de *Arrius Badiolus* a Endovélico

Nº de registro en *HEp*

21218

Tipología

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

Cronología

Lugar de hallazgo

Iglesia de Santa  
María da Graça

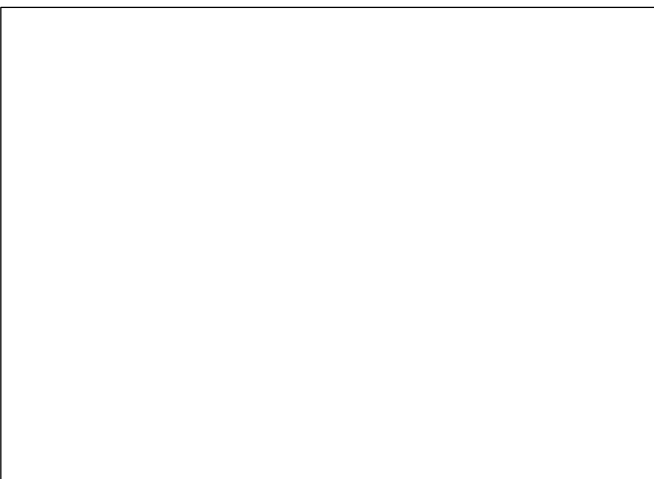
Ubicación

Paradero desconocido

Texto

D(eo) · Endovellico · sa[cr(um)] / ad · relicticiu(m) · ex / i(ussu) · numin(is) · Arrius ·  
Ba/diolus · a(nimo) · l(ibens) · f(ecit)

Fotografía



Descripción

Bibliografía

*CIL* II, 129; Encarnação, 1984: nº 488.

## Inscripción nº 26 (Terena, Alandroal)

### Dedicación de *Blandus* a Endovélico

Nº de registro en *HEp*

21219

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

99 x 50 x 26 cm.

Cronología

S. II d.C.

Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel  
da Mota

Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

Texto

Deo Endovel/ico sacrum / Blandus Cae/liae · Rufinae / servus / a(nimo) · l(ibens) ·  
v(otum) · s(olvit) ·

Fotografía



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

Descripción

Ara de mármol blanco de tipo Pardais/Alandroal, que cuenta con pequeñas erosiones repartidas por toda la pieza. Sobre la cornisa cuenta con un *foculus* circular rodeado por dos *pulvini* decorados con flores en sus extremos. Una serie de molduras distinguen al fuste del resto del cuerpo. La inscripción, dentro del fuste, se encuentra a su vez enmarcada por molduras. En el costado izquierdo hay esculpida una pátera en relieve y en el derecho quedan los restos de un jarro.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción triangular.

Bibliografía

*CIL* II, 130; Encarnação, 1984: nº 489.

## Inscripción nº 27 (Terena, Alandroal)

### Dedicación de *Sextus Cocceius Craterus Honorinus* a Endovélico

Nº de registro en *HEp*

21220

Tipología

Pedestal votivo

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

59 x 42 x 35 cm.

Cronología

S. II d.C.

Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel  
da Mota

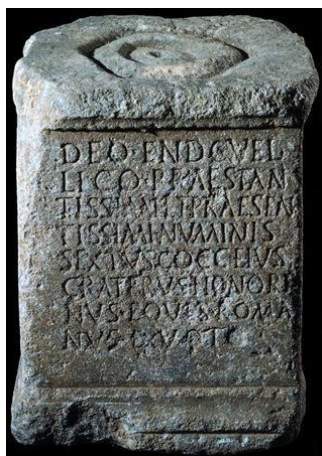
Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

#### Texto

Deo · Endovel/ico · praestan/tissimi · et · praesen/tissimi · numinis / Sextus ·  
Cocceius / Craterus · Honori/nus · eques · Roma/nus · ex voto ·

#### Fotografía



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

#### Descripción

Pedestal votivo de mármol grisáceo de Trigaches. En la parte superior tiene un hexágono horadado con una perforación circular en medio. El fuste se distingue del resto a través de molduras.

· Rasgos paleográficos: capital actuatoria, paginación con alineamiento a la izquierda, puntuación triangular.

#### Bibliografía

*CIL* II, 131; *ILS* 4513a; Encarnação, 1984: nº 492.

**Inscripción nº 28 (Vila Viçosa, Évora)**  
**Dedicación de *Critonia Maxuma* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

21221

**Tipología**

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Convento dos Frades  
Agostinhos

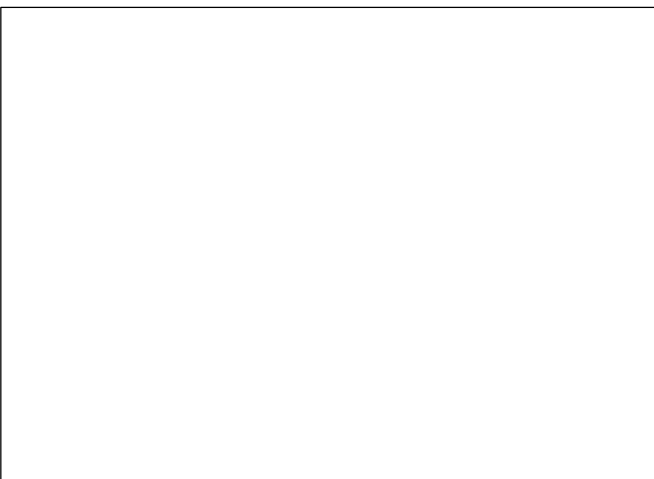
**Ubicación**

Paradero desconocido

**Texto**

Endovel(l)ico / Critonia / Maxuma / ex · voto · pro / Critonia · C(ai) · f(ilia)

**Fotografía**



**Descripción**

**Bibliografía**

*CIL* II, 132; Encarnação, 1984: nº 494.

**Inscripción n° 29 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Hermes* a Endovélico**

**N° de registro en *HEp***

21222

**Tipología**

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

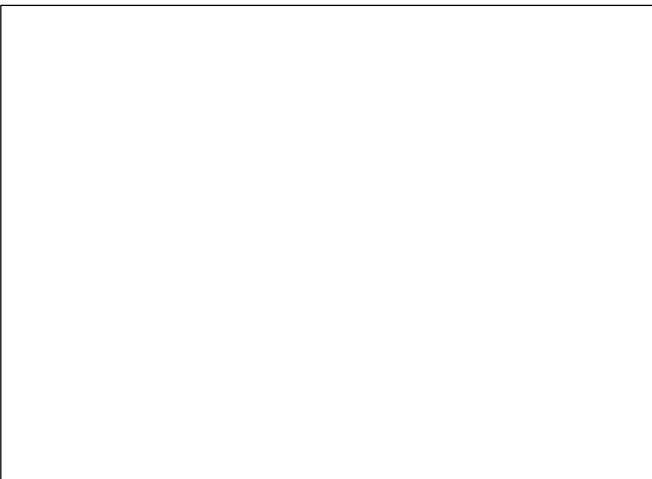
**Ubicación**

Paradero desconocido

**Texto**

Deo · Endovellico / Hermes · Aureliae / Vibiae · Sab[i]nae · ser(vus) / marmorarius /  
a(nimo) · l(ibens) · p(osuit)

**Fotografía**



**Descripción**

· Rasgos paleográficos: interpunción circular y *hedera*.

**Bibliografía**

*CIL* II, 133; *ILS* 4513b; Encarnação, 1984: n° 497.

## Inscripción nº 30 (Alandroal)

### Dedicación de *L. Iulius Novatus* a Endovélico

Nº de registro en *HEp*

21223

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

83 x 38,5 x 19 cm.

Cronología

S. I d.C.

Lugar de hallazgo

Castillo de Alandroal

Ubicación

Castillo de Alandroal

Texto

L(ucius) Iulius · Novatus / Endovellico / pro salute · / Vivenniae / Venustae / Maniliae  
sua[e] / votum solvit

Fotografía



Descripción

Fragmento de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa recortada para su reutilización. El campo epigráfico está delimitado por molduras.  
· Rasgos paleográficos: capital actuarda, interpunción circular.

Bibliografía

*CIL* II, 134; Encarnação, 1984: nº 508.

## Inscripción nº 31 (Terena, Alandroal)

### Dedicación de *Iunia Eliana* y *Elvia Ybas* a Endovélico

Nº de registro en *HEp*

21225

Tipología

Pedestal votivo

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

35 x 61 x 27 cm.

Cronología

S. I d.C.

Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel  
da Mota

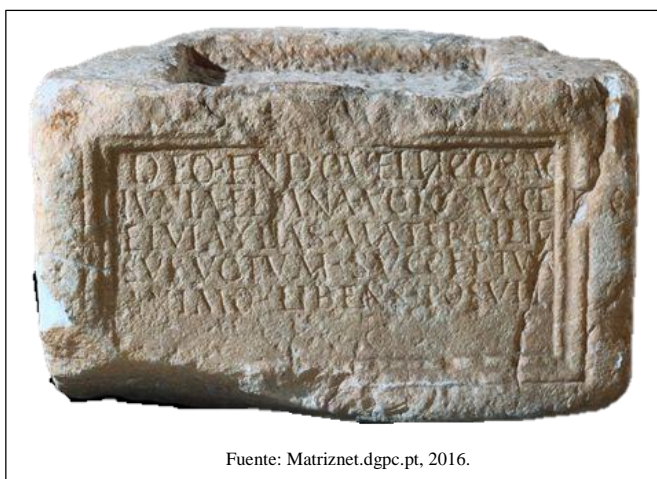
Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

#### Texto

Deo · Endovellico · sac(rum) / Iunia · Eliana · voto · suscepto / Elvia · Ybas · mater ·  
fili(a)e / su(a)e · votum · susceptum / animo · libens · posuit

#### Fotografía



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

#### Descripción

Pedestal de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. En la parte superior cuenta con una cavidad rectangular en la que probablemente iría inserta una escultura. La superficie se encuentra erosionada y con fracturas. El campo epigráfico se encuentra delimitado por una moldura de gola directa.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción triangular, paginación incorrecta (lín. 2: letras fuera del campo epigráfico).

#### Bibliografía

*CIL* II, 136; Encarnação, 1984: nº 514.

**Inscripción nº 32 (Vila Viçosa, Évora)**  
**Dedicación de *M. V. M.* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

21226

**Tipología**

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

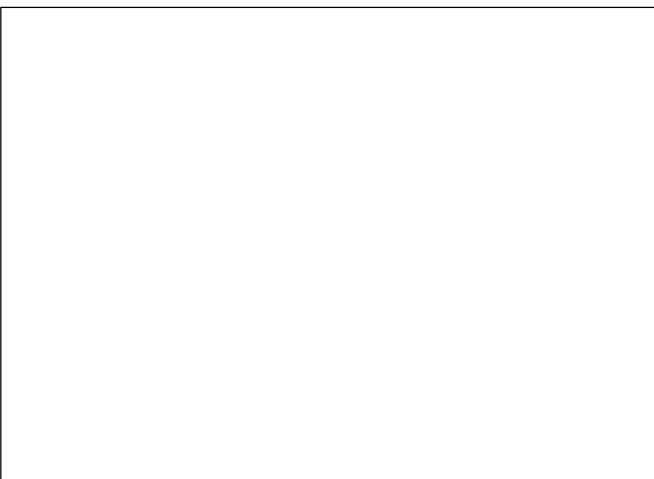
**Ubicación**

Paradero desconocido

**Texto**

Deo sanct/o · Endovel/lico · M(arcus) · V(alerius) · M(aximus) / animo · libe/ns ·  
votum / solvit

**Fotografía**



**Descripción**

**Bibliografía**

*CIL* II, 137; Encarnação, 1984: nº 531.



**Inscripción nº 33 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Sitonia Victorina* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

21229

**Tipología**

Placa votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

21,5 x 19,6/20,2 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Iglesia de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> da  
Boa Nova

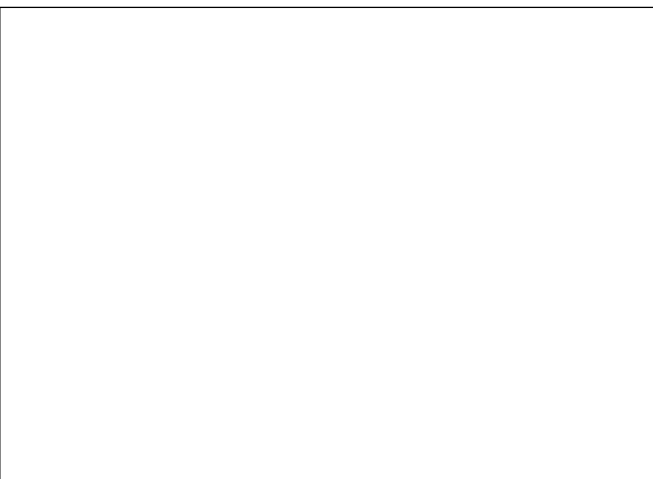
**Ubicación**

Iglesia de N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> da  
Boa Nova

**Texto**

Sit(o)nia · Q(uinti) · f(ilia) / Victorina / ex · visu Q(uinti) Sit/oni Equestris / patris ·  
sui En/dovellico · p(onendum) · c(uravit)

**Fotografía**



**Descripción**

Placa de mármol empotrada en un muro de la iglesia de cuya decoración apenas se intuye el borde inferior de una moldura.  
· Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, interpunción triangular, paginación con alineamiento a la izquierda.

**Bibliografía**

*CIL* II, 140, 5201; Encarnação, 1984: nº 527.

**Inscripción nº 34 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Terentia* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

21230

**Tipología**

Pedestal votivo

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

30 x 47 x 16 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Endovel/lico sacrum / Terentia G(aii) · f(ilia) · / [...] statuam / [F(aciendum)  
C(uravit)]?

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Pedestal de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa muy erosionado. El campo epigráfico está delimitado por una moldura de la que sólo se conserva su parte izquierda.

·Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción *hedera*, paginación poco cuidada.

**Bibliografía**

*CIL* II, 141; Encarnação, 1984: nº 529.

**Inscripción nº 35 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Antubellicus Priscus* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22004

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

98 x 49 x 42 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Endovellico / aram / Antubellicus / Priscus · iussu / ipsius · lhybens / animo ·  
ponendam / curavit

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa trabajada en las cuatro caras. En la parte superior cuenta con un frontón -sobre el cual hay un *foculus* circular- con dos *pulvini* en los extremos, estando el de la izquierda prácticamente desaparecido. El fuste se diferencia del resto del cuerpo por una serie de molduras.

·Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción triangular.

**Bibliografía**

*CIL* II, 5202; *AE* 1953, 259; Encarnação, 1984: nº 487.

**Inscripción nº 36 (Terena, Alandroal) / Escultura nº 9**  
**Dedicación de *Vesidius* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22005

**Tipología**

Escultura votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

53 x 34 x 18 cm.

**Cronología**

S. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

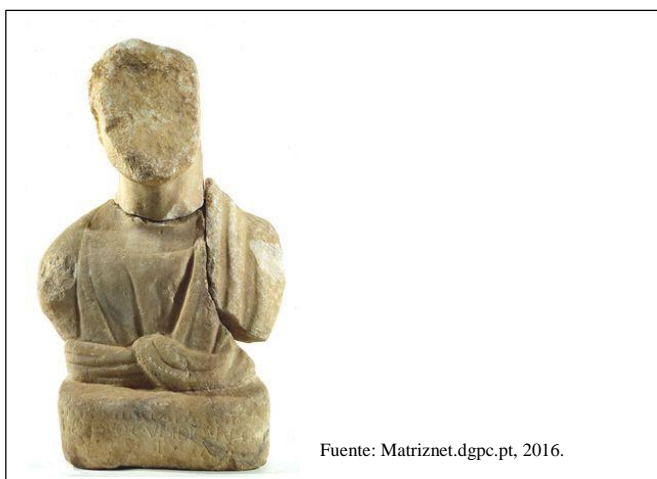
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Endovellico · [...] [Ve]sidiu[s] / pro f(ilio) · suo · G(aio) · Vesidio · Fusco / v(otum) ·  
s(olvit) · l(ibens) · a(nimo) ·

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Escultura (busto) de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. La inscripción se encuentra en el pedestal sobre el que se apoya el busto. La cabeza está separada del cuerpo. El personaje representado es de sexo masculino y se encuentra ataviado con una toga.

· Rasgos paleográficos: capital actaria, interpunción triangular.

**Bibliografía**

*CIL* II, 5203; *AE* 1953, 260; Encarnação, 1984: nº 534.

**Inscripción nº 37 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Iulia Procula* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22007

**Tipología**

Pedestal votivo

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

84 x 26 x 52 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Iulia · / [Pro]cula / [Endo]vellic[o / ex] voto

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Pedestal de mármol fragmentado debido a su reutilización.  
· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción circular.

**Bibliografía**

*CIL* II, 5205; *AE* 1969/70, 224; Encarnação, 1984: nº 503.

**Inscripción nº 38 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *T. Annius Aper* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22008

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

30 x 23,5 x 11 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Deo / En·dovel/lico sacrum / T(itus) Annius Aper / animo libens / votum posuit

**Fotografía**



Fotografía: Mª Rocío Rojas Gutiérrez.

**Descripción**

Ara votiva de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, trabajada en las cuatro caras. En el capitel cuenta con un friso voluminoso en el que hay un frontón triangular esbozado y dos medias circunferencias a los lados simulando *pulvini*. El fuste está delimitado por molduras.

·Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, interpunción circular, alineamiento a la izquierda.

**Bibliografía**

*CIL* II, 5206; *AE* 1936, 104; Encarnação, 1984: nº 485.

## Inscripción nº 39 (Terena, Alandroal)

### Dedicación de *M. L. Nigellio* a Endovélico

Nº de registro en *HEp*

22009

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

95 x 48 x 40 cm.

Cronología

S. II d.C.

Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel da Mota

Ubicación

Museo Nacional de Arqueología de Lisboa

Texto

M(arcus) · L(icinius?) Ni/gellio / Deo Endo/vellico / sacrum pr[o] / salutem / L(icinia) Marcian[ae] / filiae su(a)e / v(otum) · a(nimo) · l(ibens) · s(olvit).

Fotografías



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

Descripción

Ara de mármol grisáceo de Trigaches muy erosionada (fundamentalmente el capitel). Sobre la cornisa hay un plinto muy muy deteriorado y fragmentado. El fuste se separa del resto a través de una serie de molduras. En cada uno de los laterales hay esculpido un genio alado en bajo relieve. Estos relieves están también muy deteriorados.

· Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, interpunción triangular.

Bibliografía

*CIL* II, 5207; Encarnação, 1984: nº 516.

**Inscripción nº 40 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22012

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

17 x 18,5 x 12 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de Arqueología de Lisboa

**Texto**

[E]ndove/[llico] / [...]

**Fotografías**



Encarnação, 1984: nº 556.

**Descripción**

Parte superior de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa bastante deteriorada. En el lateral izquierdo hay esculpido en relieve una figura interpretada como un ave o un perro. En el lado opuesto aparece representado un puñal y en la parte trasera un ave.

· Rasgos paleográficos: caracteres de trazado irregular.

**Bibliografía**

*CIL* II, 5209b; Encarnação, 1984: nº 556.



## Inscripción nº 41 (Terena, Alandroal)

### Dedicación de *L. Calpurnius Andronicus* a Endovélico

Nº de registro en *HEp*

22110

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

43 x 18,5 x 8,5 cm.

Cronología

ss. II-III d.C.

Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel  
da Mota

Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

Texto

Endovel/lico · L(ucius) · Calpurnius / Andronicus / a(nimo) · l(ibens) · p(osuit) ·

Fotografía



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

Descripción

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. Presenta fracturas en la mitad superior izquierda y en los extremos de la base. En el capitel cuenta con un frontón triangular con dos *pulvini* a los lados, de los que tan sólo queda uno. El fuste está acotado por molduras.

· Rasgos paleográficos: capital actaria, interpunción circular.

Bibliografía

*CIL* II, 6265a; Encarnação, 1984: nº 490.

**Inscripción nº 42 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Q. L. Catullus* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22113

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

33 x 17 x 10 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

End(ovellico) · sacr(um) / pro Vern/aclam / Treb(iae) Mus(a)e / ser(vam) · Q(uintus) ·  
L(icius?) · Ca/tullus / a(nimo) · l(ibens) · v(otum) · s(olvit)

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, trabajada en las cuatro caras.  
Sobre la cornisa hay un pequeño frontón triangular con un *pulvinus* a cada lado.  
· Rasgos paleográficos: capital actaria, interpunción triangular.

**Bibliografía**

*CIL* II, 6267a; Encarnação, 1984: nº 515.

**Inscripción nº 43 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *M. Mogolius* ¿*Carus*? a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22114

**Tipología**

Placa votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

30 x 36 x 8 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

M(arcus) · Mogolius / C[ar?]us · End/ovellico / v(otum) · a(nimo) · l(ibens) · s(olvit)

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Placa de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa reconstruida. El campo epigráfico está delimitado por una moldura de gola directa.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción triangular.

**Bibliografía**

*CIL* II, 6267b; Encarnação, 1984: nº 518.

**Inscripción nº 44 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Valerius* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22117

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

40 x 22 x 12,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

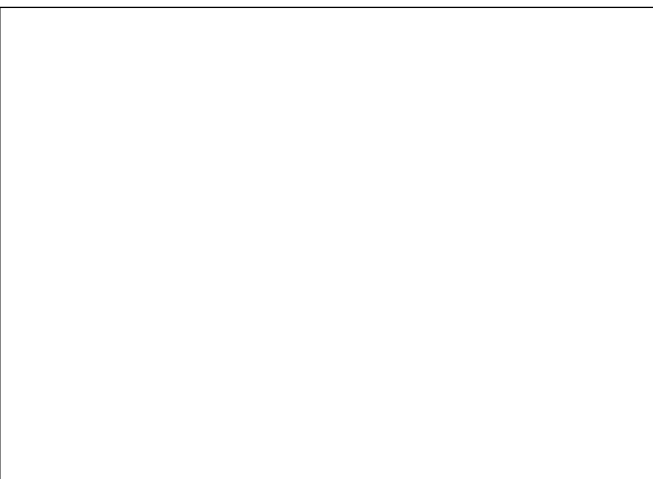
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Endo/vellico / Valerius / CIICA [?] / [...] M / [vot]um / [s(olvit) a]ni/[mo] l(ibens)

**Fotografía**



**Descripción**

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa incompleta. Sobre la cornisa tiene un frontón triangular con un *pulvinus* a cada lado. El fuste se encuentra delimitado por molduras.

·Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular.

**Bibliografía**

*CIL* II, 6269a; Encarnação, 1984: nº 533.

**Inscripción nº 45 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22119

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

28 x 20 x 15 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

D(eo) / E(ndovellico) · s(acrum) / [...] · REST[...] / [...]

**Fotografía**



Fuente:  
Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Parte superior de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. Sobre la cornisa hay un plinto decorado con medios círculos en los extremos simulando *pulvini*. El capitel se separa del fuste por una moldura de gola directa.  
· Rasgos paleográficos: capital actuarial e irregular, interpunción triangular.

**Bibliografía**

*CIL* II, 6269c; Encarnação, 1984: nº 550.

## Inscripción nº 46 (Terena, Alandroal)

### Dedicación a Endovélico

Nº de registro en *HEp*

22130

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

24,5 x 17,2 x 10 cm.

Cronología

ss. I-II d.C.

Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel da Mota

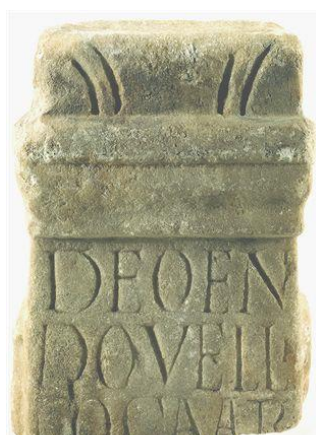
Ubicación

Museo Nacional de Arqueología de Lisboa

Texto

Deo En/dovelli/co CAMAR/...

Fotografías



Fuente:  
Matriznet.dgpc.pt,  
2016.

Descripción

Mitad superior de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa trabajada en las cuatro caras. Sobre la cornisa hay un plinto decorado con dos medios círculos en sus extremos simulando *pulvini*. El capitel se diferencia del fuste a través de una moldura. En el costado izquierdo hay esculpido en relieve un jarro y en el derecho una pátera.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria.

Bibliografía

*CIL* II, 6329; *AE* 1969/70, 218; Encarnação, 1984: nº 538.

**Inscripción nº 47 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Conicodius* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22131

**Tipología**

Placa votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

27,5 x 15,5 x 7 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

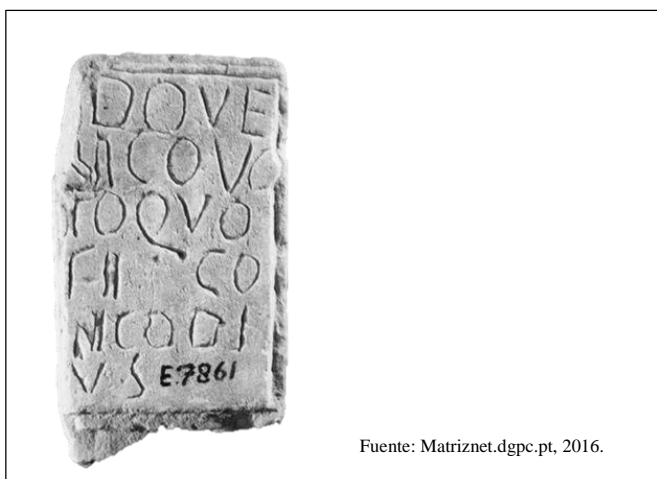
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[Deo En?]/dove/[l]lico vo/to quo(d) / fe[ci?]/ Co/nicodi/us

**Fotografía**



**Descripción**

Fragmento de placa de mármol fragmentada debido a su reaprovechamiento.  
·Rasgos paleográficos: caracteres muy irregulares, mezcla capital y cursiva (Q).

**Bibliografía**

*CIL* II, 6330; Encarnação, 1984: nº 493.

**Inscripción nº 48 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Iulia Maxuma* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23792

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

32 x 17 x 12 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Endovel/lico Iulia / Maxum/a

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, trabajada en las cuatro caras. Sobre la cornisa cuenta con un frontón de dos arcos, flanqueado en sus extremos por *pulvini* decorados en sus extremos por flores. El fuste se delimita a través de molduras.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 500.



**Inscripción nº 49 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Iulia P. F. Maxuma* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23793

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

58 x 29 x 22 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Endo/vellico / Iulia · P(ubli) · f(ilia) / Maxuma / v(otum) · s(olvit) · l(ibens) · a(nimo)  
·

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. Presenta una fractura en su parte central que la divide en dos. El fuste se diferencia a través de molduras.  
· Rasgos paleográficos: capital actuaria e irregular, interpunción *hedera*.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 501.

**Inscripción nº 50 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Iullia Modesta* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23794

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

57 x 35 x 31 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Iullia · C(aii) · f(ilia) / Modesta / Endovellico / votum · l(ibens) · s(olvit)

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. Debido a su reutilización le falta el capitel. En su lugar, sobre la parte superior del fuste, hay un hueco horadado.

· Rasgos paleográficos: capital actaria, interpunción triangular y *hedera*.

**Bibliografía**

*AE* 1969/70, 223; Encarnação, 1984: nº 502.

**Inscripción nº 51 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Saturninus* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23799

**Tipología**

Pedestal votivo

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

24 x 55 x 32 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[Deo En]dovellico sacr(um) / [...]s Saturninu[s e]x / [...]

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento superior de un pedestal de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. En la parte superior hay una cavidad rectangular. El campo epigráfico está delimitado por una línea.

·Rasgos paleográficos: capital actuarda.

**Bibliografía**

*AE* 1969/70, 220; Encarnação, 1984: nº 512.

**Inscripción nº 52 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de S. Romula a Endovélico**

**Nº de registro en HEp**

23803

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

21,5 x 17 x 10,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[E]ndovellico / sacrum · / S(ulpicia?) · Romula / [...] ENT [...]

**Fotografía**



**Descripción**

Mitad superior de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, trabajada en las cuatro caras. Sobre la cornisa hay un plinto en el que hay esbozados dos medios círculos en sus extremos simulando *pulvini*, además de un *foculus*. El fuste se distingue del capitel a través de molduras.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción triangular.

**Bibliografía**

AE 1969/70, 222; Encarnação, 1984: nº 524.

**Inscripción nº 53 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *L. T. M.* y *T. M.* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23804

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

29 x 15,5 x 9 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Endovellico / sacrum · L(ucius) · T(erentius) M(aximus) / et · T(erentia) · M(axima) ·  
ex im/perato aver/no · a(nimo) · l(ibentes) · f(ecerunt)

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. En el capitel cuenta con un frontón de dos arcos flanqueados por dos *pulvini*, que sostienen a su vez un *foculus* elevado sobre el frontón. El fuste se diferencia del resto por molduras de gola directa, en la parte superior, y de gola reversa en la base.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción tipo cola de golondrina.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 528.

**Inscripción nº 54 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de C. V. M. a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23805

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

32 x 26 x 20 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Deo [Endovel]/lico sa[crum] / ex resp[onsu] / C(aius) · V(alerius) · M(aximus) /  
a(nimo) · l(ibens) · [v(otum) s(olvit)]

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt,  
2016.

**Descripción**

Fragmento de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. El fragmento se corresponde con la parte superior izquierda del fuste. Con esta pieza se ha relacionado otro fragmento –no identificado– que lo complementaría.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción circular y *hedera*.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 530.

**Inscripción nº 55 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Vitalis* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23806

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

41 x 23 x 11 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Endovell/ico Vitalis / Messi · Sym/paerontis · f(ilius) / et · servus a(nimo) · l(ibens) ·  
p(osuit)

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa trabajada en las cuatro caras y partida por la mitad. El capitel cuenta con un pequeño frontón triangular sobre el cual hay un *foculus*. El frontón se encuentra flanqueado por un *pulvinus* a cada lado, los cuales están decorados con flores en sus extremos. El fuste se diferencia del resto del cuerpo a través de molduras.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción triangular.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 536.

**Inscripción nº 56 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23809

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

32 x 29,5 x 15 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

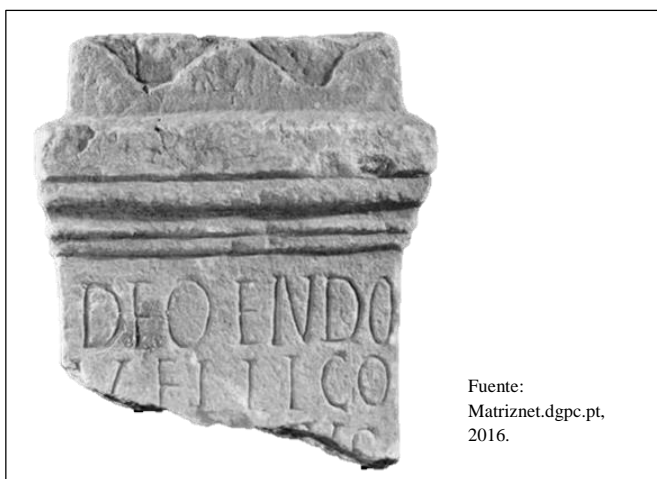
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Deo Endo/vellico / [...]VS / [...]

**Fotografía**



**Descripción**

Parte superior de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, trabajada en las cuatro caras. Sobre la cornisa hay un plinto en el que se ha tallado en relieve un pequeño frontón triangular con un medio círculo a cada lado simulando *pulvini*. El fuste se diferencia a través de molduras.

· Rasgos paleográficos: capital actaria.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 539.



**Inscripción nº 57 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23812

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

12 x 13 x 5,7 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

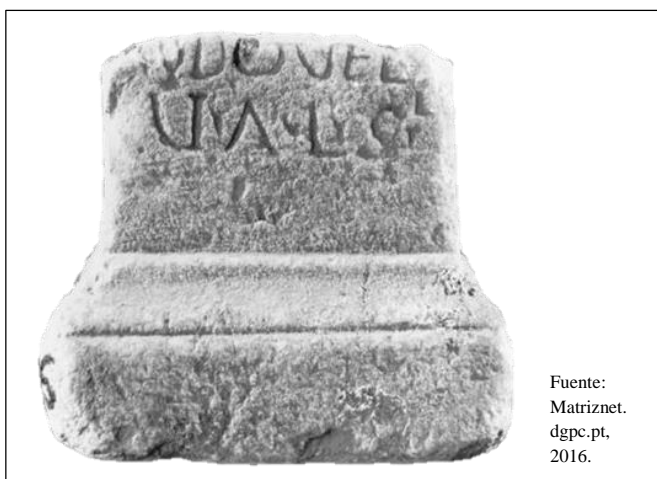
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[...] / [E]/ndovell(ico) / v(otum) · a(nimo) · l(ibens) · s(olvit)

**Fotografía**



Fuente:  
Matriznet.  
dgpc.pt,  
2016.

**Descripción**

Parte inferior de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. El fuste se diferencia de la base a través de una moldura de gola reversa.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción triangular.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 542.

**Inscripción nº 58 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Calpurni-us/a* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23813

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

15 x 17 x 11,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[Endov]ellico / [...] [Calp]urni/[us/a] [...]

**Fotografía**



Fuente:  
Matriznet.d  
gpc.pt,  
2016.

**Descripción**

Parte superior de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. La cornisa es lisa, estando el fuste separado de ella por una moldura de gola directa.

·Rasgos paleográficos: capital cuadrada.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 543.

**Inscripción nº 59 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23814

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

14 x 15 x 5,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

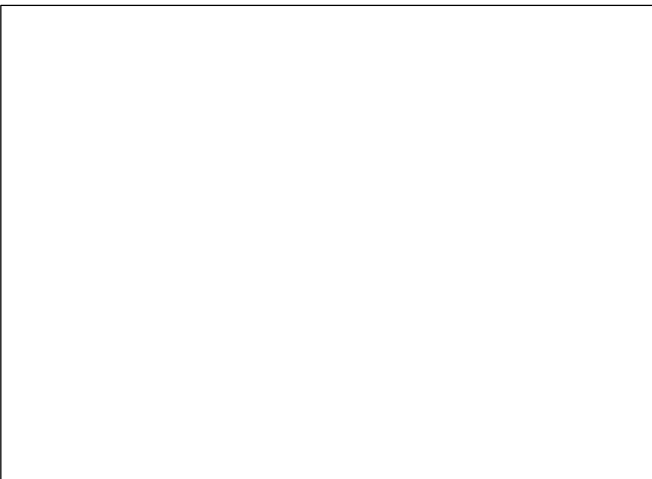
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Endove[l]/lic[o] [...]

**Fotografía**



**Descripción**

Parte superior de un ara de mármol.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 544.

**Inscripción nº 60 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23815

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

35 x 31 x 23 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

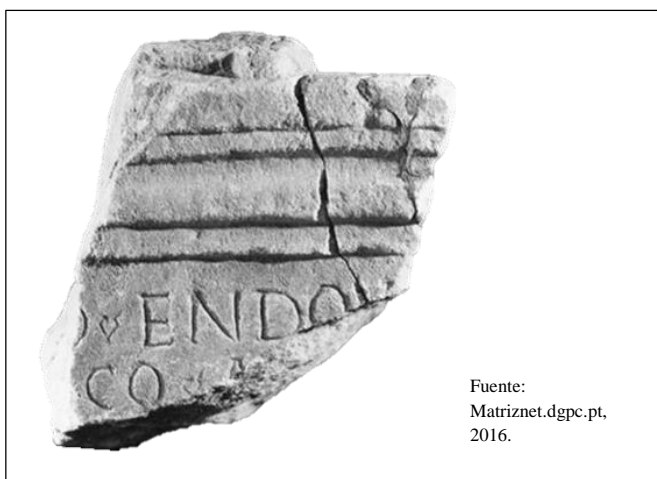
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[De]o · Endov/[ell]ico · [...]

**Fotografía**



Fuente:  
Matriznet.dgpc.pt,  
2016.

**Descripción**

Parte superior de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa muy fragmentada. Sobre la cornisa quedan restos de un *foculus*. El fuste se encuentra delimitado por molduras.

· Rasgos paleográficos: capital actuarda, interpunción *hedera*.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 545.

**Inscripción nº 61 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23820

**Tipología**

Placa votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

20 x 14,5 x 5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

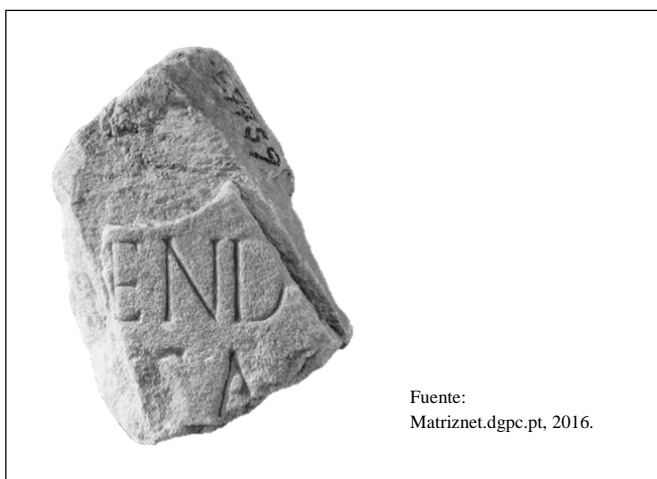
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

End[ovellico] / sac[rum...]

**Fotografía**



**Descripción**

Pequeño fragmento de una placa de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa.  
·Rasgos paleográficos: capital actuarda.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 553.

**Inscripción nº 62 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23829

**Tipología**

Placa votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

14 x 15,2 x 5,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

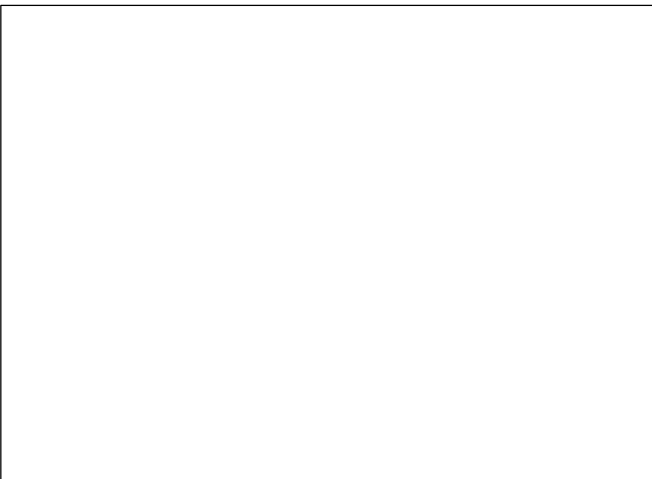
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[Endovell]ico [...]

**Fotografía**



**Descripción**

Fragmento de una placa de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. El campo epigráfico está delimitado por una moldura.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 564.

**Inscripción nº 63 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22006

**Tipología**

Pedestal votivo

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

35 x 56 x 22 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Deo Indovel[lico] Iu[lius] //pro Iul(iam) · Mar/cellam · fili/[am...]

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Parte superior de un pedestal de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. Parte de la inscripción se halla en la cornisa, la cual cuenta además con molduras. En el fuste, el resto del epígrafe se encuentra delimitado también por molduras. En los costados del monumento hay en un ramo de flores en relieve.

· Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, interpunción triangular.

**Bibliografía**

*CIL* II, 5204; Encarnação, 1984: nº 504.

**Inscripción nº 64 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Helvia Avita* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22112

**Tipología**

Pedestal votivo

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

120 x 73 x 45,5 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Endovoli/co · Sacrum / Helvia · Avita / V(otum) A(nimo) L(ibens) S(olvit)

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Pedestal de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa trabajado en las cuatro caras. Aunque su estado de conservación es bueno, muestra marcas de reutilización como una serie de ranuras en la parte superior. La cornisa está formada por una serie de molduras que la separan del fuste, al igual que la base. El campo epigráfico también se encuentra delimitado por molduras.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción triangular.

**Bibliografía**

*CIL* II, 6267; Encarnação, 1984: nº 496.



**Inscripción nº 65 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Iulia Anus* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23791

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

47 x 16,5 x 12 cm.

**Cronología**

S. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[End]ovo/lico Iul/ia · Anus / relictum / a maio/ribus / a(nimo) · l(ibens) · p(osuit)

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. Tanto el capitel como parte del fuste han sido destruidos.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción triangular.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 499.

**Inscripción nº 66 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *M. Livius Severus* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23800

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

47 x 24 x 14,5 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Endovo/lico ex / v(oto) · M(arcus) Liviu(s) Severus / a(nimo) l(ibens) · [p(osuit)]

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, trabajada en las cuatro caras. Se encuentra algo desgastada, con pequeñas fracturas en las esquinas del capitel y la base. En la parte superior cuenta con un frontón semicircular flanqueado por *pulvini*. El fuste se diferencia del resto a través de molduras.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción circular.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 517.

**Inscripción nº 67 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Caius Iulius Septiminus* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22132

**Tipología**

Placa votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

56 x 56 x 6 cm.

**Cronología**

S. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Deo Indovelli/co sacrum ex / responsu · / [...] F · Caius Iu/[lius Se]ptumi/[nus anim]o  
· l/[iben]s · feci(t) ·

**Fotografía**



Fuente:  
Matriznet.dgpc.  
pt, 2016.

**Descripción**

Placa de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa muy fragmentada. El campo epigráfico se encuentra delimitado por una moldura de gola directa.  
· Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción circular y *hedera*.

**Bibliografía**

*CIL* II, 6331, 6334; Encarnação, 1984: nº 513.

**Inscripción nº 68 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Q. Iulius Pultarius* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23798

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

23 x 20 x 11 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[...] / Q(uintus) · Iulius · / Pultarius / a(nimo) · l(ibens) · v(otum) · s(olvit)·

**Fotografías**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Parte inferior de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, trabajada en las cuatro caras. En su costado izquierdo hay esculpida en relieve una piña y en el derecho una palma. El fuste se separa de la base a través de una moldura.  
 · Rasgos paleográficos: capital actuatoria, interpunción triangular.

**Bibliografía**

*AE* 1936, 105; Encarnação, 1984: nº 511.

**Inscripción nº 69 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Iulius Iulianus* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22118

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

46 x 15,5 x 11 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

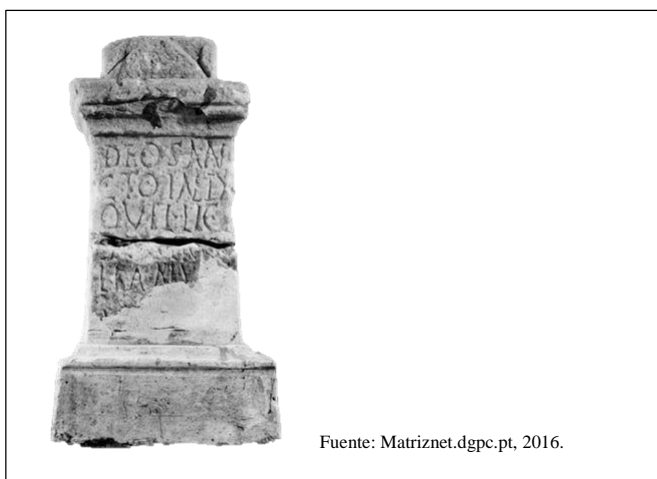
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Deo san/cto Ind/ovellic/o [...] [Iu]liu[s Iu]/lianu[s] / v(otum)[...]

**Fotografía**



**Descripción**

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, trabajada en las cuatro caras y muy fragmentada. Fue reconstituida en yeso. En el capitel, cuenta con un plinto cuya decoración consta de unas líneas que imitan la forma de un frontón oval y dos *pulvini*. En la parte superior tiene una cavidad fruto, probablemente, de su reutilización posterior.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria.

**Bibliografía**

*CIL* II, 6269b; Encarnação, 1984: nº 507.

**Inscripción nº 70 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Calpurnius Dobetianus* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23789

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

24 x 23,5 x 13 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

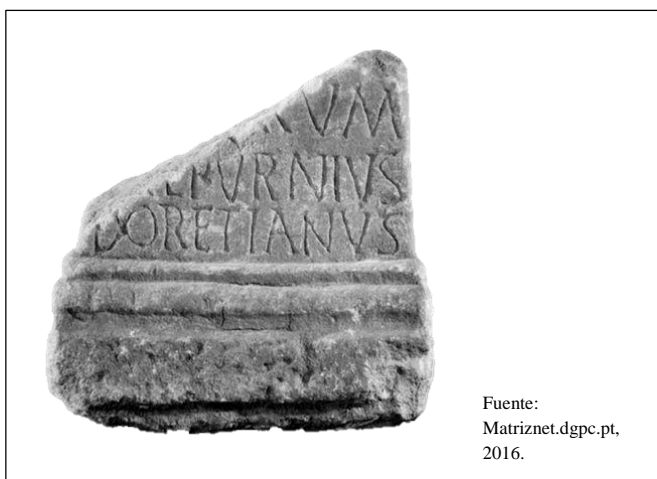
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[Endovelli/co? Sa]crum / [...?] C] alpurnius / Dobetianus

**Fotografía**



**Descripción**

Parte inferior de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, trabajada en las cuatro caras. El fuste está fragmentado de forma oblicua y se diferencia de la base a través de molduras.

·Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular.

**Bibliografía**

*AE* 1969/70, 217; Encarnação, 1984: nº 491.

## Inscripción nº 71 (Terena, Alandroal)

### Dedicación a Endovélico

Nº de registro en *HEp*

23816

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

28 x 24 x 15 cm.

Cronología

Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel  
da Mota

Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

Texto

[...]/[ti]anus / A(nimo) · L(ibens) · V(otum) · S(olvit) ·

Fotografías



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

Descripción

Parte inferior de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, trabajada en las cuatro caras. Lo que queda del fuste se diferencia de la base a través de una moldura. En sus costados hay esculpidos en relieve dos objetos que por la forma parecen ser palmas.

· Rasgos paleográficos: capital actuarda, interpunción triangular.

Bibliografía

Encarnação, 1984: nº 546.

**Inscripción nº 72 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Petronia Albilla* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23801

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

64 x 39 x 14,5 cm.

**Cronología**

S. III d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Deo · Indo/vellico / votum / Petroni/a Albilla SE/[...]

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. Le falta la base y la parte inferior del fuste. Sobre la cornisa cuenta con un zócalo en el que se han labrado en sus cuatro caras un frontón y *pulvini*. El capitel se diferencia del fuste a través de una moldura de gola directa. En cada costado del fuste hay esculpida en relieve una palma estilizada.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria, interpunción circular.

**Bibliografía**

*AE* 1969-1970, 221; Encarnação, 1984: nº 520.



**Inscripción nº 73 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *G. Iulius Capito* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23795

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

34,8 x 29,5 x 16,3 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[Endove/llico] / G(aius) Iulius / Capito / A(nimo) · L(ibens) · P(osuit)

**Fotografía**



Fuente:  
Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, de la que tan sólo se conserva un fragmento de su parte inferior derecha. Está trabajada en sus cuatro caras. El fuste se diferencia de la base a través de una moldura de gola reversa.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción triangular.

**Bibliografía**

*AE* 1969-1970, 219; Encarnação, 1984: nº 505.

**Inscripción nº 74 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23808

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

24 x 39,5 x 14,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

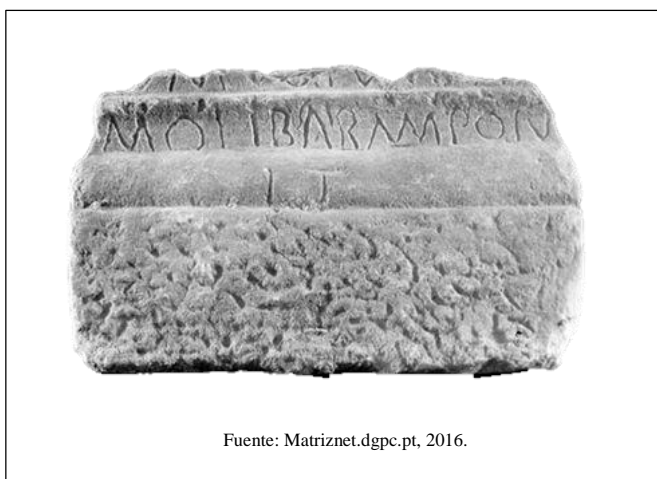
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[...] M [...] OIV [...] Ani]/mo Lib(ens) · Aram Posu/it

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, de la que sólo se conserva una pequeña parte del fuste y la base. Se encuentra trabajada en las cuatro caras. El fuste se diferencia de la base a través de una moldura en la que finaliza la inscripción.

· Rasgos paleográficos: capital actaria muy irregular, interpunción *hedera*.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 537.

**Inscripción nº 75 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de [...]*Jius Narcissus* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23810

**Tipología**

Placa votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

19 x 20 x 7 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[Endovellico?] / [...]*IVS* / [*N?*]*arcissus* / [*L(ibens)*] · *A(nimo)* · *V(otum)* · *S(olvit)*

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Placa de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, de la que tan sólo se conservan dos fragmentos pertenecientes a su extremo inferior izquierdo. El campo epigráfico está delimitado por una moldura de gola directa.

· Rasgos paleográficos: capital actuarda, interpunción triangular.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 540.

**Inscripción nº 76 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23823

**Tipología**

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

5,5 x 13,8 x 14 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[...]omini / [...]

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento muy irregular de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa perteneciente a una pequeña parte de campo epigráfico.

· Rasgos paleográficos: capital actaria.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 557.

**Inscripción nº 77 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

20389

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

35 x 64 x 31 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

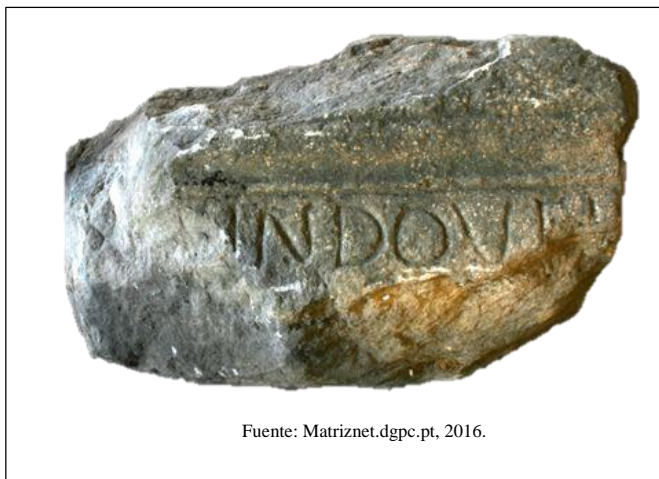
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[De]o Indovel/[lico] sacru[m] / [...]

**Fotografía**



**Descripción**

Fragmento de la parte superior de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. Conserva parte de la moldura que separaba el fuste del capitel.  
·Rasgos paleográficos: capital actaria.

**Bibliografía**

AE 1982, 458b; Encarnação, 1982; 1984: nº 541.

**Inscripción nº 78 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *Hermes P.* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23790

**Tipología**

Columna votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

23 x 13 cm.

**Cronología**

ss. II-III d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Hermes / [...] P(ublīi?) [L]ib(ertus) [?] / [...] AE / [...]

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Columna de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, muy fragmentada. Se encuentra decorada en la parte superior y trasera con motivos vegetales. El campo epigráfico está delimitado por una moldura.

·Rasgos paleográficos: capital actuaria.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 498.

**Inscripción nº 79 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de *C. Iulius* a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

20391

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

28 x 38,5 x 13,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

C(aius) · Iulius / Catur[o]nis / [F(ilius?)...]

**Fotografía**



**Descripción**

Ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, de la que tan sólo se conservan dos fragmentos pertenecientes a su mitad superior.

· Rasgos paleográficos: capital actuarda, interpunción circular.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 506.

**Inscripción nº 80 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

20392

**Tipología**

Escultura votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

16 x 14,5 x 7 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

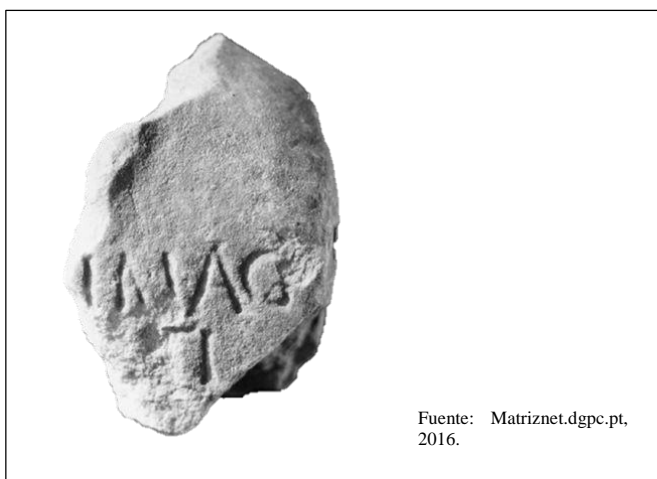
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Imag(o?) / [...] TI / [...?]

**Fotografía**



**Descripción**

Fragmento de una cabeza de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, en cuya parte posterior se encuentra la inscripción.  
·Rasgos paleográficos: capital cuadrada.

**Bibliografía**

AE 1982, 458e; Encarnação, 1982; 1984: nº 552.



**Inscripción nº 81 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23824

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

24 x 22,5 x 13,8 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[...] / V(otum) · A(nimo) · L(ibens) · S(olvit)

**Fotografía**



Fuente:  
Matriznet.dgpc.pt,  
2016.

**Descripción**

Mitad inferior de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa. El fuste se diferencia de la base a través de molduras.

· Rasgos paleográficos: capital actaria, interpunción tipo cola de golondrina.

**Bibliografía**

AE 1982, 458h; Encarnação, 1982; 1984: nº 559.

## Inscripción nº 82 (Terena, Alandroal) Poema a ¿Endovélico?

Nº de registro en *HEp*

Tipología

Placa

Materia prima

Piedra/Mármol

Dimensiones

Cronología

Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel  
da Mota

Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

### Texto

- a) [...] IR [...]O[...] / [...]MA PER GENTES [...] / [...] MIHI ROGANTI M[...] / [...] CVNCTA VITI [...] / [...]RREDVND[...]  
b) [...] / [...] CANTET FL · VAN[...] / [...]NS PLENA RV[...]  
c) [...] O CASSI NVM[ERO] [...] / [...]C CHORTE · H[ISPANA?] [...] / [...]V] CVME[...] / [...]O FA[...]  
d y e) [...] SVI / [...] POETA DICI[...] / [...] VOLANTE ENPISS [...] / [...] ]  
f y g) [...] / TIOCECO [...] / DONO Q[VO?] [...] / DILIG[...]  
h) [...] / [...]OMINI[...] / [...] [ICTORIV?] [...] ]  
i) TER TIBI [...] / RETIP [...] ]  
j) [...] / [...] NO [...] / [T?]RIB[...]

### Fotografía



Fuente:  
Matriznet.dgpc.pt,  
2016.

### Descripción

Fragmentos irregulares (enumerados de la *a* la *j*) de una misma placa de mármol grisáceo de Trigaches en la que hay grabado un supuesto poema dedicado a Endovélico.  
· Rasgos paleográficos: mezcla de capital actuaria con rasgos de cursiva.

### Bibliografía

- a) *CIL* II, 6333a; Encarnação, 1984: nº 482a; *CLE* 257; *HEp* 12, 2002: 632a.  
b) *CIL* II, 6333b; Encarnação, 1984: nº 482b.  
c) *CIL* II, 6333c; Encarnação, 1984: nº 482c; *HEp* 12, 2002: 632b.  
d y e) Encarnação, 1984: nº 482d-e.  
f y g) Encarnação, 1984: nº 482f-g.  
h) Encarnação, 1984: nº 482h.  
i) Encarnação, 1984: nº 482i.  
j) Encarnação, 1984: nº 482j.

**Inscripción nº 83 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación de ¿Victor? a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

22139

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

12,5 x 17 x 7,9 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[...]Victor[...]

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Ara votiva de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, de la que tan sólo se conserva la base y una pequeña parte del fuste, los cuales se diferencian a través de una moldura de gola reversa.

**Bibliografía**

*CIL II* 6336, Encarnação, 1984: nº 558.

**Inscripción nº 84 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23825

**Tipología**

Placa votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

7 x 10 x 2,3 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[...] / [...] · [?]SIEN

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de una placa de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 560.

**Inscripción nº 85 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23826

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

10,7 x 13 x 3,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[...]LA · MA

**Fotografía**



Fuente: Encarnação, 1984: nº 561.

**Descripción**

Fragmento irregular del capitel de un ara de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa.

·Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción triangular.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 561.

**Inscripción nº 86 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23827

**Tipología**

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

11 x 14,7 x 7,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[...]ROR[...] / [...]V[...]

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento muy irregular de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 562.

**Inscripción nº 87 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23828

**Tipología**

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

18,5 x 34 x 8 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

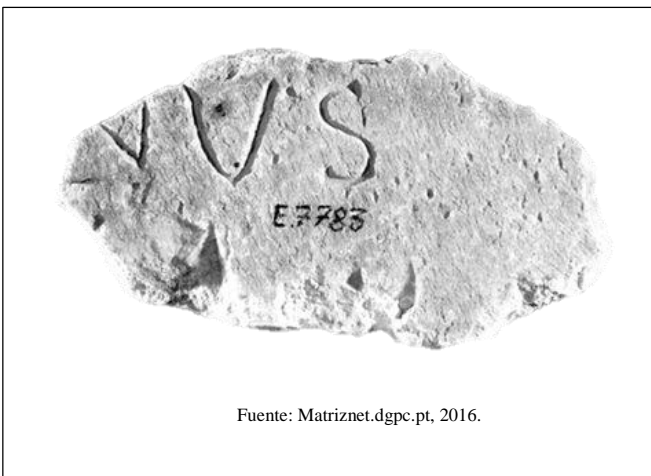
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

[...] / [...]NVS / [...]

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento muy irregular de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa.  
·Rasgos paleográficos: capital actúaria.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 563.

**Inscripción nº 88 (Terena, Alandroal)**  
**Dedicación a Endovélico**

**Nº de registro en *HEp***

23830

**Tipología**

Placa votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

16 x 8 x 4,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel  
da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

L[...]/F[I?][...]

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de una placa de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa.

**Bibliografía**

Encarnação, 1984: nº 565.



**ANEXO B. 2.**  
**ESCULTURAS DE ENDOVÉLICO**



## Escultura nº 1

### Materia prima

Piedra/Mármol

### Dimensiones

125 x 45 x 32 cm.

### Cronología

2ª mitad s. II d.C.

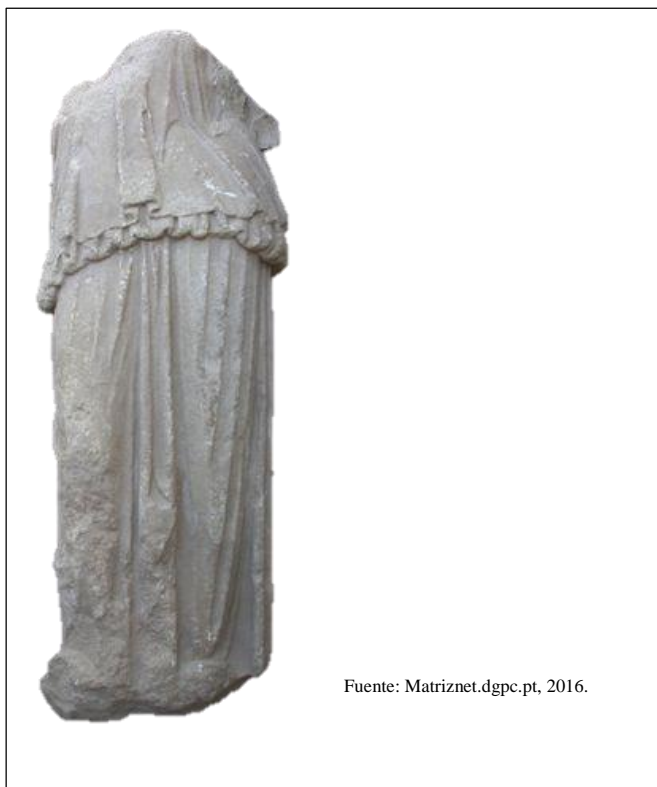
### Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel da Mota

### Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

### Fotografía



### Descripción

Cariátide de mármol blanco hecha en bulto redondo que conserva parte del torso y los miembros inferiores. La pierna derecha está en posición avanzada y con la rodilla flexionada. La composición es compacta, acentuada por la vestimenta conformada por *peplos* con *kolpo*. Cuenta con dos aberturas: una circular encima de la cadera derecha, en la cual se insertaría un *puntello* con el que se fijaría el brazo del mismo lado, y una rectangular ubicada en la base de la pieza, cuyo fin sería afianzarla al lugar en el que debía ser colocada. Encontrada en la campaña de 2002.

### Bibliografía

Guerra *et al.*, 2003: 462, fig. 3; Schattner, T. *et al.*, 2005a; 2005b: 899; Gonçalves, 2007: 328-329, fig. 153.

## Escultura nº 2

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

24,8 x 31,2 x 16,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento deteriorado de mármol blanco correspondiente a la parte inferior de una escultura femenina cubierta hasta los pies por una túnica, debajo de la cual sale la punta del calzado. Los pliegues de la ropa están realizados de forma esquemática. La figura se apoya sobre un pequeño plinto.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 326, fig. 150.

## Escultura nº 3

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

20 x 30 x 13 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de estatua de mármol blanco que comprende la parte inferior de una túnica cayendo sobre los dos pies apoyados en una base. Por el tipo de vestimenta parece que el personaje representado fuera una mujer. La pierna izquierda está ligeramente doblada hacia el mismo lado. Junto al pie derecho hay un objeto rectangular, posiblemente una caja de rollos o *scrinium*.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 327, fig.151.

## Escultura nº 4

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

61 x 29 x 16,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografías**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Estatua femenina de mármol blanco a la que le falta la cabeza y los pies. El brazo derecho está roto por encima del hombro. El brazo izquierdo se extiende a lo largo del cuerpo y la mano, ligeramente recogida, sujeta un globo u objeto esférico. Sobre este mismo brazo cuenta con una oquedad, que quizás serviría para la inserción de un *puntello*. El cuerpo presenta algo de movimiento con la pierna derecha avanzada. Un pliegue del manto atraviesa horizontalmente la escultura. En la parte posterior las prendas están menos acentuadas. Encontrada en la campaña de 2002.

**Bibliografía**

Guerra *et al.*, 2003: 463, fig. 2; Gonçalves, 2007: 327-328, fig. 152.

## Escultura nº 5

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

27,8 x 61,1 x 36,8 cm.

**Cronología**

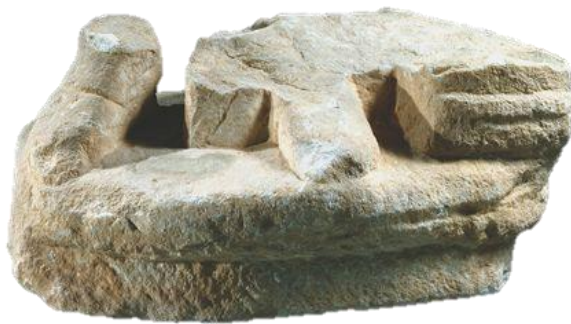
**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de estatua de togado hecha sobre mármol blanco, de la que tan sólo queda una base redondeada y sobre ella los dos pies del individuo representado en *contrapposto*, la punta de un manto caído entre ellos, y parte de una caja de rollos o *scrinium*. Todo el conjunto está realizado de forma esquemática.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 323, fig. 145.

## Escultura nº 6

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

58 x 43,1 x 23,1 cm.

**Cronología**

s. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografías**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de la parte inferior de un relieve de mármol blanco que representa a un personaje masculino togado, junto a un *scrinium*. La pierna izquierda aparece ligeramente flexionada, en *contrapposto*. La parte trasera está trabajada de forma esquemática.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 325-326, fig. 149.



## Escultura nº 7

### Materia prima

Piedra/Mármol

### Dimensiones

65 x 51 x 25 cm.

### Cronología

2ª m. s. I d.C.

### Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel da Mota

### Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

### Fotografía



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

### Descripción

Mitad superior de una estatua de mármol blanco, que representa a un individuo masculino togado. Faltan la cabeza y la mano izquierda, así como parte del antebrazo derecho. La mano derecha sujeta la toga sobre el pecho y la izquierda aparece levantada. Estaría en *contrapposto*. Encontrada en la campaña de 2002.

### Bibliografía

Guerra *et al.*, 2003: 466, fig. 4; Gonçalves, 2007: 325, fig. 148.

## Escultura nº 8

### Materia prima

Piedra/Mármol

### Dimensiones

89,5 x 53,5 x 26,3 cm.

### Cronología

1ª m s. I d.C.

### Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel da Mota

### Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

### Fotografías



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

### Descripción

Estatua de mármol blanco de un personaje masculino togado en *contrapposto*. Faltan la cabeza, el brazo derecho y toda la parte inferior desde las rodillas. La mano derecha sujetaría los pliegues de la toga junto a las caderas. Toda la superficie de la escultura se encuentra erosionada.

### Bibliografía

Gonçalves, 2007: 320-321, fig. 142.

**Escultura nº 9 / Inscripción nº 36**  
**Dedicación de *Vesidius* a Endovélico**

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

53 x 34 x 18 cm.

**Cronología**

S. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Endovellico · [...] [Ve]sidiu[s] / pro f(ilio) · suo · G(aio) · Vesidio · Fusco / v(otum) ·  
s(olvit) · l(ibens) · a(nimo) ·

**Fotografía**



**Descripción**

Busto de mármol blanco de un personaje masculino togado. La inscripción se encuentra en el pedestal. La cara ha desaparecido casi por completo. La propia cabeza y el hombro derecho presentan una fractura que los separó del tronco. La escultura es esquemática.

**Bibliografía**

*CIL* II, 5203; *AE* 1953, 260; Encarnação, 1984: nº 534; Gonçalves, 2007: 318-319, fig. 141.

## Escultura nº 10

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

41 x 37,9 x 26 cm.

**Cronología**

s. II d.C.

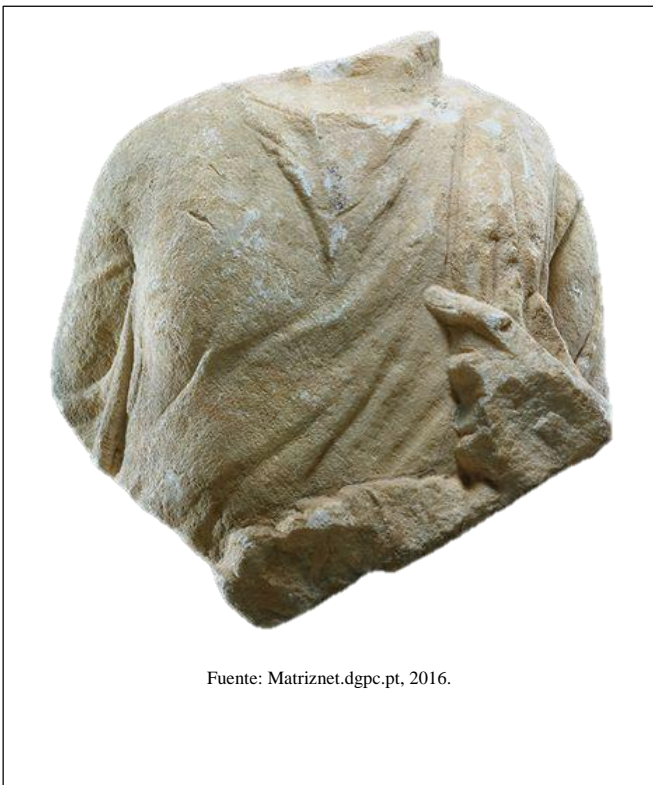
**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento del torso de una estatua de togado hecha sobre mármol blanco. La toga está representada de forma esquemática. Conserva restos de color rojo.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 321-322, fig. 143.

## Escultura nº 11

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

34,3 x 23,6 x 19,6 cm.

**Cronología**

ss. I-II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de la parte superior de la pierna de una estatua de togado hecha sobre mármol blanco.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 323-324, fig. 146.

## Escultura nº 12

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

16,7 x 40,5 x 20 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de estatua de togado realizada de forma esquemática sobre mármol blanco.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 324, fig. 147.

## Escultura nº 13

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

29,1 x 22 x 11,6 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento correspondiente a la mitad inferior de una estatua de togado hecha sobre mármol blanco. La toga está representada de forma esquemática.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 341-342, fig. 173.

## Escultura nº 14

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

34 x 27 x 13,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de una estatua de togado hecha sobre mármol blanco muy deteriorado.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 342, fig. 174.



## Escultura nº 15

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

16 x 32,11 x 15,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de mármol blanco correspondiente a la base de una estatua. Conserva los pies del individuo calzados con *caligae* y el pico de un manto que servía de apoyo a la escultura, por lo que es probable que representara a un militar. Los pies están posicionados en V.

**Bibliografía**

Matos, 1995: 164-165, fig. 97; Gonçalves, 2007: 332-333, fig. 157.

## Escultura nº 16

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

19,1 x 42 x 19,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de mármol blanco correspondiente a la base de una estatua de la que solamente se conservan parte de los pies y de lo que podría ser un manto. Los pies están posicionados en V. Al igual que la anterior, podría tratarse de la representación de un militar.

**Bibliografía**

Matos, 1995: 164-165, fig. 99; Gonçalves, 2007: 333-334, fig. 158.

## Escultura nº 17

### Materia prima

Piedra/Mármol

### Dimensiones

35,2 x 35,5 x 17,7 cm.

### Cronología

ss. I-II d.C.

### Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel da Mota

### Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

### Fotografías



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

### Descripción

Fragmento de mármol blanco de una estatua de la que tan sólo se conserva la base y parte de las piernas, además de un escudo. El individuo sería un soldado con las características sandalias (*caligae*) y el escudo rectangular de legionario. Tanto la figura como el escudo se apoyan sobre un tronco de árbol. Junto a la pierna izquierda se aprecian los restos de la orla inferior del manto y la base de una lanza. Los pies están posicionados en V.

### Bibliografía

Matos, 1995: 164-165, fig. 98; Gonçalves, 2007: 331-332, fig. 156.

## Escultura nº 18

### Materia prima

Piedra/Mármol

### Dimensiones

20,3 x 33,5 x 17,6 cm.

### Cronología

F. s. II d.C.- p. s. III d.C.

### Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel da Mota

### Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

### Fotografía



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

### Descripción

Parte de una estatua de mármol blanco correspondiente a la mitad superior de una representación masculina. No conserva la cabeza ni la mitad inferior de los brazos. Lleva túnica *manicata* y un manto enrollado a la cintura (*cintus gabinus*) cuya punta cae en el hombro izquierdo. Pendiente del cuello parece llevar una *bulla*, lo que unido a la túnica *manicata* ha hecho que se interprete al personaje como un adolescente.

### Bibliografía

Matos, 1995: 148-149, fig. 80; Gonçalves, 2007: 322, fig. 144.

## Escultura nº 19

### Materia prima

Piedra/Mármol

### Dimensiones

39,5 x 20,6 x 15,6 cm.

### Cronología

1º cuarto s. III d.C.

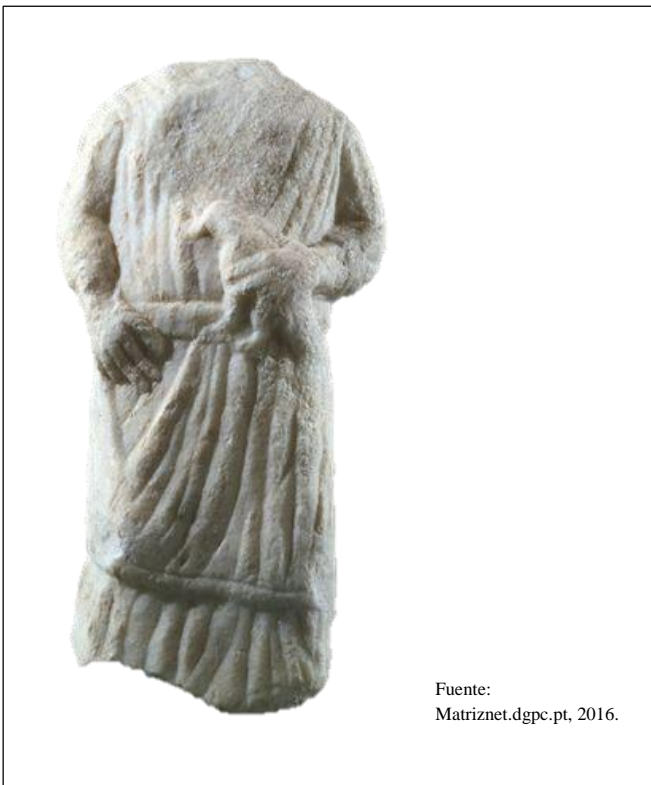
### Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel da Mota

### Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

### Fotografía



### Descripción

Estatua de mármol blanco casi completa que representa a un joven con túnica *manicata*, con un manto sujetado por un cinturón. Con la mano derecha sostiene un ave, posiblemente una paloma. Es una pieza de proporciones distorsionadas y relieves esquemáticos.

### Bibliografía

Matos, 1995: 156-157, fig. 89; Gonçalves, 2007: 330-331, fig. 155.

## Escultura nº 20

### Materia prima

Piedra/Mármol

### Dimensiones

80 x 36 x 20 cm.

### Cronología

1º cuarto s. III d.C.

### Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel da Mota

### Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

### Fotografías



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

### Descripción

Estatua de mármol blanco sobre un pequeño pedestal a la que le falta la cabeza. La figura presenta una túnica hasta los pies con escote redondo y un manto largo que envuelve todo el cuerpo. Los brazos están flexionados sobre el cuerpo. Del hombro izquierdo cuelga una correa que cruza el pecho compuesta por elementos ovales. La mano derecha sujeta un ave, quizás una paloma, y la izquierda un racimo de uvas. El sexo es difícil de determinar, aunque puede tratarse de una mujer por la frecuencia de estos motivos en representaciones femeninas. Encontrada en la campaña de 2002.

### Bibliografía

Guerra *et al.*, 2003: 464-465, fig. 3; Gonçalves, 2007: 329-330, fig. 154.

## Escultura nº 21

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

49 x 30 x 16 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

### Fotografías



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

### Descripción

Estatua de mármol blanco que representa a un personaje masculino desnudo. Conserva el torso hasta la mitad de las piernas. Le faltan la cabeza y el brazo derecho. La mano izquierda sujetaría una vara. Sigue un prototipo clásico de *contrapposto*, con la *chlamys* apoyada en el hombro. Quizás represente al propio Endovélico. Encontrada en la campaña de 2002.

### Bibliografía

Guerra *et al.*, 2003: 467-468, fig. 5; Gonçalves, 2007: 314-315, fig. 137.

**Inventario de exvotos: Escultura nº 22 / Inscripción nº 3**  
**Dedicación de C. S. C. a Endovélico**

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

91 x 51 x 16/19 cm.

**Cronología**

ss. II–III d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

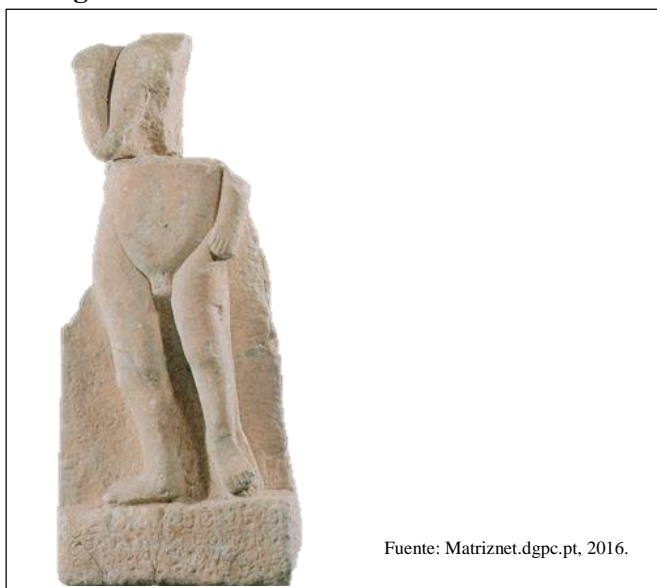
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Deo Endoveli/co sacrum aedeolu(m) / C(aius) S(ulpicius) C (?) pro v(o)tum fecit

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Escultura en relieve de mármol rosáceo de tipo Estremoz/Vila Viçosa. Se encuentra fragmentada, habiendo perdido la mitad superior casi por completo. Está esculpida toscamente con la pierna izquierda más corta que la derecha. Intenta representar al personaje en *contrapposto*, siendo el resultado imperfecto. Se trata de un cuerpo masculino desnudo, posiblemente el propio Endovélico. La inscripción se encuentra en la base en la que se apoya la escultura.

**Bibliografía**

Vasconcelos, 1905: 128-129, fig. 10; *AE* 1953: 261; Encarnação, 1984: nº 523; Gonçalves, 2007: 311-313, fig. 135.



## Escultura nº 23

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

14,6 x 23,2 x 10,5 cm.

**Cronología**

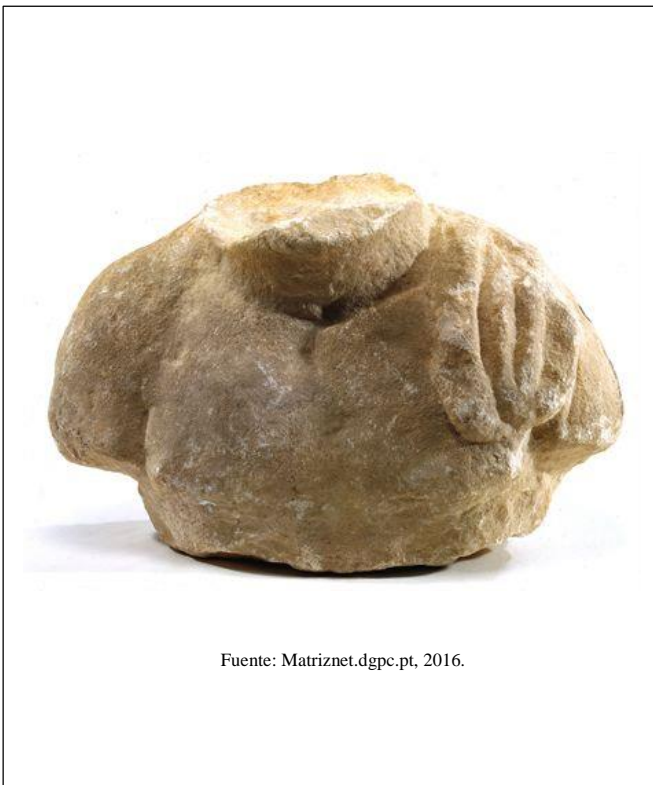
**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de escultura de mármol blanco que conserva la mitad superior del torso y parte de los brazos. En el hombro izquierdo cuenta con parte de una *chlamys*. El sexo del personaje representado es masculino, probablemente de un niño aunque también se ha barajado la posibilidad de que se tratara del propio dios.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 316-317, fig.139.

## Escultura nº 24

### Materia prima

Piedra/Mármol

### Dimensiones

29,5 x 20,6 x 13,4 cm.

### Cronología

ss. I-II d.C.

### Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel da Mota

### Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

### Fotografías



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

### Descripción

Mitad inferior de una escultura de mármol blanco. Conserva parte del vientre y las piernas hasta la altura de las rodillas. Representa a un personaje masculino desnudo, quizás un niño, en *contrapposto*. Quedan restos en el lateral izquierdo de lo que podría ser un manto.

### Bibliografía

Gonçalves, 2007: 313-314, fig. 136.

## Escultura nº 25

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

55 x 27,5 x 10,3 cm.

**Cronología**

ss. II-III d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**

Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Escultura en relieve de mármol rosáceo que representa a un niño desnudo. Presenta dos fracturas: una a la altura de la cadera y la otra desde el hombro derecho, cogiendo parte del pecho, hasta la muñeca del mismo brazo. La mano derecha sujeta un objeto esférico. La cara está erosionada casi por completo. Las proporciones están descompensadas y las formas son esquemáticas.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 317-318, fig. 140.

## Escultura nº 26

### Materia prima

Piedra/Mármol

### Dimensiones

23,1 x 21,5 x 11,7 cm.

### Cronología

ss. I-II d.C.

### Lugar de hallaz

Ermita de S. Miguel da Mota

### Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

### Fotografía



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

### Descripción

Mitad superior de una escultura de mármol blanco a la que le faltan los brazos y la cabeza. El individuo representado es un niño desnudo, aunque también se ha planteado la posibilidad de que se tratara de un “héroe/dios”. El pecho se encuentra cruzado por un cinturón, decorado con pequeñas incisiones.

### Bibliografía

Dias y Coelho, 1995-1997: 251, fig. 5, nº 91; Gonçalves, 2007: 315-316, fig. 138.

## Escultura nº 27

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

19,7 x 16,7 x 47,9 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Escultura de mármol rosáceo que representa a un cerdo o jabalí. Se encuentra fragmentada en dos partes, estando las patas, la cola y el hocico rotos.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 346-347, fig. 184.

## Escultura nº 28

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

22 x 16 x 52 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Escultura de mármol blanco que representa a un cerdo o jabalí. Le faltan las patas, la cola y parte del hocico. Las formas son esquemáticas.  
Encontrada en la campaña de 2002.

**Bibliografía**

Guerra *et al.*, 2003: 468, fig. 6; Gonçalves, 2007: 347, fig. 185.

## Escultura nº 29

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

30,8 x 16,5 x 11,7 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**

Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Cabeza de mármol blanco que conserva principalmente la cara. Se encuentra muy erosionada. Representa a un personaje masculino barbado, de apariencia serena, por lo que podría tratarse de Endovélico.

**Bibliografía**

Matos, 1995: 150-151, nº 62; Gonçalves, 2007: 309, fig. 132.

## Escultura nº 30

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

17 x 12,3 x 8,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Cabeza de mármol muy erosionada. Representa a un personaje masculino, de cabello voluminoso, que presenta similitudes con la anterior y las dos siguientes, por lo que se le ha interpretado como una posible imagen de Endovélico.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 310-311, fig. 134.



## Escultura nº 31

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

19 x 12,4 x 12,1 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Cabeza de mármol que representa a un personaje masculino barbado, de expresión serena. Las formas son esquemáticas. Se encuentra muy erosionada. Es considerada una representación de Endovélico.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 309-310, fig. 133.

## Escultura nº 32

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

30,5 x 22,5 x 18,5 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

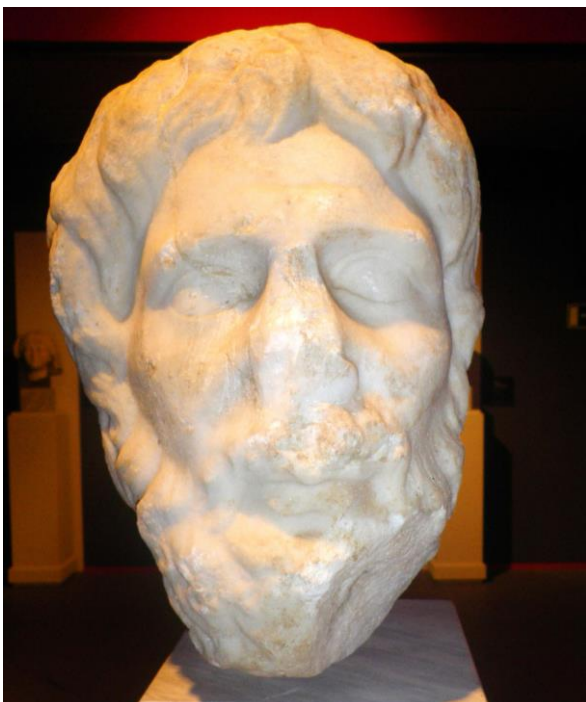
**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.

**Descripción**

Cabeza de mármol blanco que representa a un individuo masculino barbado. Cuenta con fracturas en la nariz y en la zona inferior izquierda de la mandíbula. Su concepción iconográfica sigue los modelos clásicos, patentes en su expresión de majestad y bondad, por lo que se le ha interpretado como una representación de Endovélco.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 307-308, fig. 131.

## Escultura nº 33

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

14,8 x 10,7 x 4,3 cm.

**Cronología**

S. I d.C.-s. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**

Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Cabeza de mármol blanco muy erosionada, estando la cara casi borrada por completa, aunque por el peinado se intuye que el personaje representado es una mujer.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 334, fig. 159.

## Escultura nº 34

### Materia prima

Piedra/Mármol

### Dimensiones

15,7 x 11,3 x 11,1 cm.

### Cronología

F. s. II d.C.-p. s. III d.C.

### Lugar de hallazgo

Ermita de S. Miguel da Mota

### Ubicación

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

### Fotografía



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

### Descripción

Cabeza de mármol blanco muy erosionada, cortada a la altura del cuello que pertenecería a una estatua de cuerpo completo. Destacan los ojos, que constan de pupila e iris. Se encuentra además ligeramente inclinada hacia la derecha. El personaje representado es una mujer, hecho que se intuye del recogido del cabello.

### Bibliografía

Gonçalves, 2007: 334-335, fig. 160.

## Escultura nº 35

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

16,4 x 11,5 x 12,3 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Cabeza de mármol blanco cortada a la altura del cuello que pertenecería a una estatua de cuerpo completo. Está muy erosionada y representaría a una mujer. Destacan las ondas del cabello, que se encuentra recogido en el cuello.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 336, fig. 162.

## Escultura nº 36

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

22,7 x 15,4 x 14,9 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Parte de una cabeza de mármol blanco cortada a la altura del cuello que pertenecería a una estatua de cuerpo completo. La pieza está muy fragmentada. Representa a una mujer, con el cabello está recogido en la parte posterior de la cabeza.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 337, fig. 164.

## Escultura nº 37

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

15,5 x 10 x 10,4 cm.

**Cronología**

ss. II-III d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**

Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Cabeza de mármol blanco cortada a la altura del cuello que pertenecería a una estatua de cuerpo completo. Está muy fragmentada y erosionada. Representaría a una mujer. Es una obra muy esquemática.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 339, fig. 168.

## Escultura nº 38

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

19 x 14 x 9 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de una cabeza de mármol blanco muy erosionado que representa a una mujer. Es una obra muy esquemática.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 338, fig. 166.



## Escultura nº 39

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

15,8 x 11,5 x 13,2 cm.

**Cronología**

ss. II-III d.C.

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**

Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de una cabeza de mármol blanco, de la que sólo queda la mitad derecha. Está cortada a la altura de la barbilla y pertenecería a una estatua de cuerpo completo. Representa a una mujer. Destacan los ojos almendrados, que cuentan con pupila e iris.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 338-339, fig. 167.

## Escultura nº 40

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

29 x 23 x 17,6 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de cabeza de mármol blanco correspondiente a la parte trasera de la misma. Representaría a un personaje masculino.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 337-338, fig. 165.

## Escultura nº 41

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

17,4 x 16 x 8 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Cabeza de mármol blanco cortada a la altura del cuello que pertenecería a una estatua de cuerpo completo. Está muy fragmentada y erosionada. Parece representar a un individuo masculino.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 340, fig. 169.

## Escultura nº 42

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

15,5 x 12,4 x 6,4 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de una cabeza de mármol blanco cortada a la altura del cuello que pertenecería a una estatua de cuerpo completo. Está muy erosionada, habiendo perdido los rasgos faciales por completo.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 340, fig. 170.

## Escultura nº 43

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

14,7 x 14,6 x 6,9 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de una cabeza de mármol blanco correspondiente a su mitad superior.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 340-341, fig. 171.

**Escultura nº 44 / Inscripción nº 80**  
**Dedicación a Endovélico**

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

16 x 14,5 x 7 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

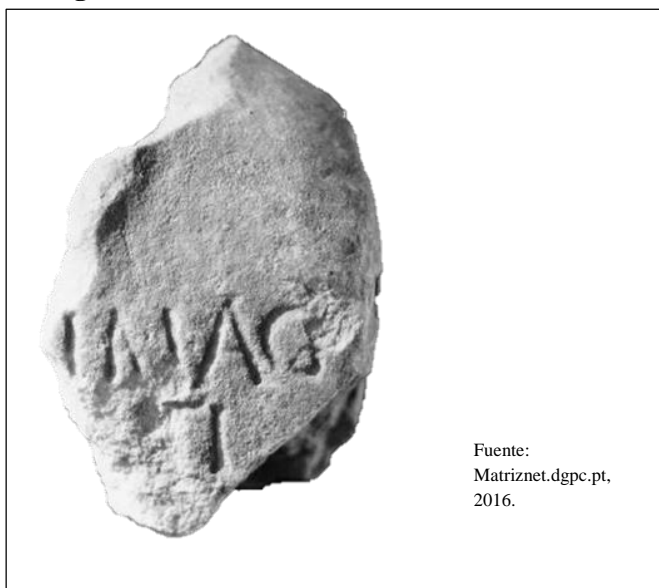
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Imag(o?) / [...] TI / [...?]

**Fotografía**



**Descripción**

Fragmento de una cabeza de mármol blanco de tipo Estremoz/Vila Viçosa, en cuya parte posterior se encuentra la inscripción.

**Bibliografía**

AE 1982, 458e; Encarnação, 1982; 1984: nº 552.

## Escultura nº 45

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

16,7 x 13,3 x 13,8 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento del cuello de una estatua de mármol blanco, que conserva además el sistema de encaje, a través del cual se uniría al resto de la escultura a la que acompañaría.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 341, fig. 172.

## Escultura nº 46

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

18,8 x 23,4 x 8,6 cm.

**Cronología**

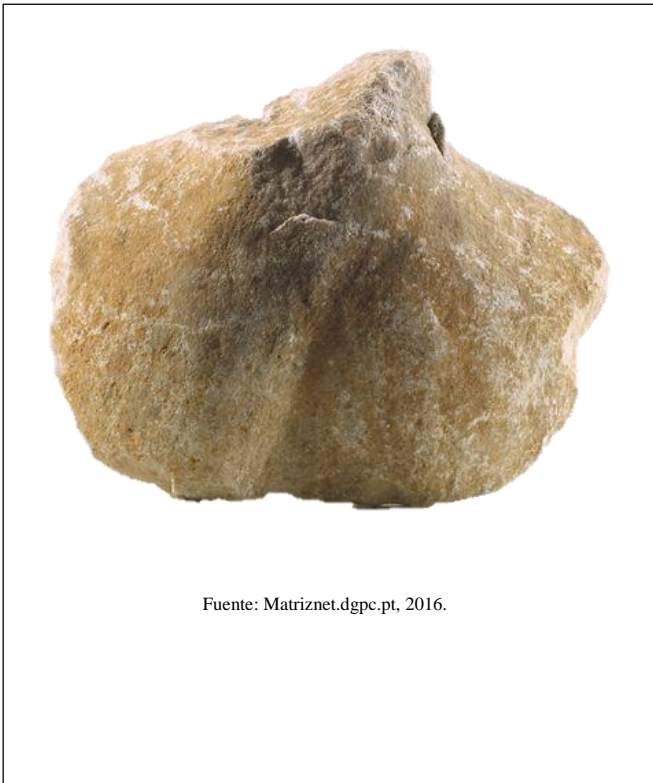
**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



**Descripción**

Fragmento de mármol blanco muy irregular, que parece corresponderse con la parte inferior del cuello y el sistema de encaje de una estatua.

**Bibliografía**

Matos, 1995: 148-149, nº 79; Gonçalves, 2007: 342, fig. 175.



## Escultura nº 47

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

15 x 8,5 x 15,9 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de la mano izquierda de una escultura de mármol blanco. Está representada agarrando un objeto, quizás un rollo de documentos.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 343, fig. 176.

## Escultura nº 48

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

9 x 18 x 13 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de una escultura de mármol correspondiente a los pies de la misma y a la peana en la que se apoyaría.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 343-344, fig. 177.

## Escultura nº 49

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

13,6 x 27,6 x 15 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de una escultura de mármol blanco correspondiente al pie izquierdo de la misma y a la peana en la que se apoyaría. Cabe la posibilidad de que representara a un togado.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 344, fig. 178.

## Escultura nº 50

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

16,4 x 30,3 x 21,1 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de una escultura de mármol blanco que conserva parte del pie derecho de la misma y la peana en la que se apoyaría.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 344, fig. 179.

## Escultura nº 51

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

18,4 x 35 x 16 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de una escultura de mármol blanco que conserva parte del pie izquierdo de la misma, junto con restos de una túnica, y la peana en la que se apoyaría. Cabe la posibilidad de que representara a una mujer.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 345, fig. 1806.

## Escultura nº 52

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

9 x 16,8 x 15,3 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento muy irregular de la base de una estatua de mármol blanco.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 334, fig. 181.

## Escultura nº 53

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

19,6 x 18 x 17,5 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Parte inferior de una escultura de mármol blanco fragmentada en dos que conserva parte del pie izquierdo de la misma.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 345-346, fig. 182.

## Escultura nº 54

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

20 x 19 x 10,2 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Ermita de S. Miguel da Mota

**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Fotografía**



Fuente: Matriznet.dgpc.pt, 2016.

**Descripción**

Fragmento de la base de una estatua de mármol blanco, que conserva parte del apoyo de la escultura, el cual parece ser un tronco de árbol.

**Bibliografía**

Gonçalves, 2007: 346, fig. 183.



**ANEXO C.**  
**INSCRIPCIONES DE ERBINA**



**Inscripción n° 1 (Ibahernando, Cáceres)**  
**Dedicación a Erbina**

**N° de registro en *HEp***

25574

**Tipología**

¿Placa? votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Muro de un huerto

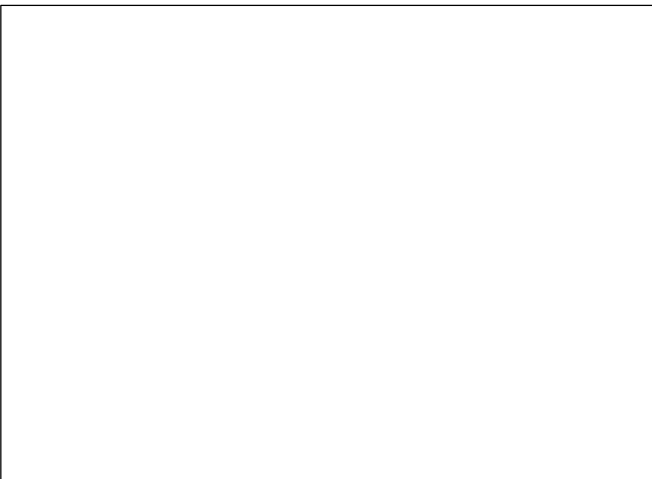
**Ubicación**

**Texto**

[- - -]A[- - -]C[- - -] / AERV I / T[- - -]V · TI / - - - - -

· Variante *HEp*: Aervinae

**Fotografía**



**Descripción**

Fragmento de una placa de granito muy desgastada.

**Bibliografía**

*HEp* 5, 1995: 214.

**Inscripción nº 2 (Salvatierra de Santiago, Cáceres)**  
**Dedicación de C. Sempronius Avitus a Erbina**

**Nº de registro en HEp**

16772

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

78 x 31 x 25 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

C/ Ramón y Cajal  
(vivienda particular)

**Ubicación**

Paradero desconocido

**Texto**

Aerbin(ae) / C(aius) Sem/proni/us Avitu/s l(ibens) a(nimo) v(otum) s(olvit)

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Ara de granito con el fuste diferenciado de la base y el capitel a través de sencillas molduras. El teónimo aparece escrito en el capitel.

·Rasgos paleográficos: capital irregular.

**Bibliografía**

García Fernández-Albalát, 1993-1994: 389; *HEp* 5, 1995: 242.

**Inscripción n° 3 (Segura, Idanha-a-Nova)**  
**Dedicación de *Andercius* a *Erbina***

**N° de registro en *HEp***

23084

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Caliza

**Dimensiones**

97 x (---) x (---) cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

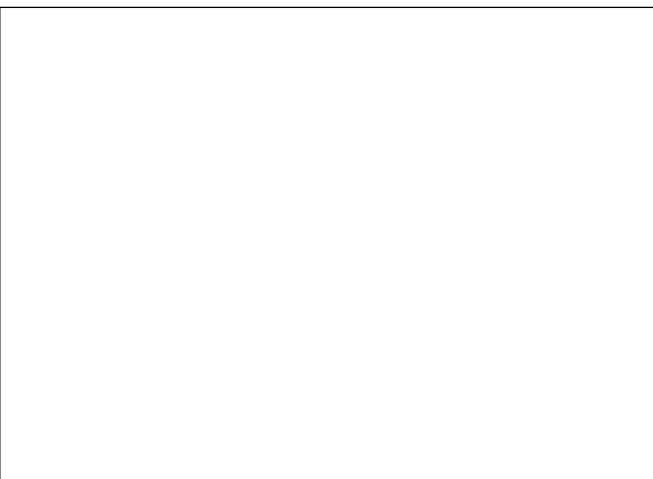
Capilla de Santa  
Marinha

**Ubicación**

**Texto**

Andercius / Allucqui f(ilius) / Erbine / Iaedi / Cantibidone / v(otum) l(ibens) a(nimo)  
s(olvit)

**Fotografía**



**Descripción**

Ara de granito en buen estado de conservación.  
·Rasgos paleográficos: módulo letras: 5 cm.

**Bibliografía**

*RAP* 150; García Fernández-Albalát, 1993-1994: 385-386; *HEp* 4, 1994: 1042; *HEp* 5, 1995: 992.

**Inscripción nº 4 (Segura, Idanha-a-Nova)**  
**Dedicación de *Capiio* a Erbina**

**Nº de registro en *HEp***

23085

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Caliza

**Dimensiones**

94,5 x (---) x (---) cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

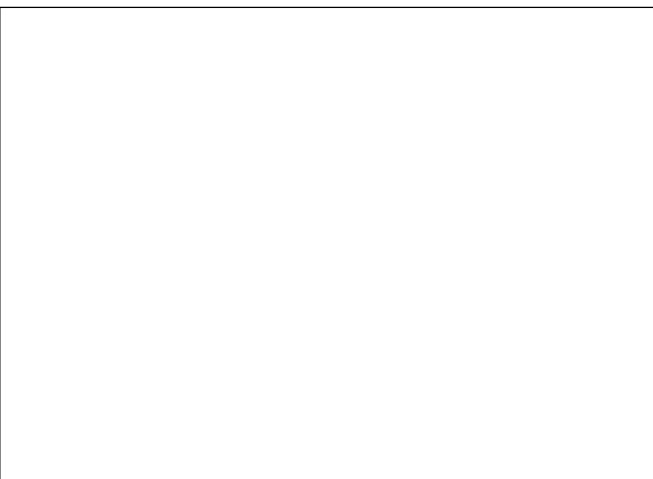
Capilla de Santa  
Marinha

**Ubicación**

**Texto**

Capiio · Pi/siri · Erbi/ne Iaidi · / Canti·bi/done · l(ibens) · a(nimo) · v(otum) · s(olvit)

**Fotografía**



**Descripción**

Ara de granito.  
· Rasgos paleográficos: módulo letras: 6-5 cm.

**Bibliografía**

*RAP* 151; García Fernández-Albalát, 1993-1994: 385-386; *HEp* 4, 1994: 1043; *HEp* 5, 1995: 993.

**ANEXO D.**  
**INSCRIPCIONES DE ILURBEDA**





## Inscripción nº 1 (Narros del Puerto, Ávila)

### Dedicación a Ilurbeda

Nº de registro en *HEp*

17719

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

31 x 16 x 11 cm.

Cronología

S. I d.C.

Lugar de hallazgo

Iglesia de Ntra. Sra.  
de la Asunción

Ubicación

Museo Arqueológico de  
Ávila

Texto

[I]lurbe/[d]a(e) · Att+ / + · v(otum) · s(olvit)

Fotografía



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

Descripción

Ara de granito dorado moldurada a la que le falta el extremo inferior derecho. El fuste se diferencia del resto a través de sencillas molduras.

· Rasgos paleográficos: capital irregular, interpunción circular; módulo letras: 3-2,5 cm.

Bibliografía

*HEp* 13, 2003/2004: 70b; Hernando Sobrino, 2005: 157-159.

**Inscripción nº 2 (Narros del Puerto, Ávila)**  
**Dedicación de *Reburrus* a Ilurbeda**

**Nº de registro en *HEp***

18194

**Tipología**

Ara de granito

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(35) x 19 x 13 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Iglesia de Ntra. Sra.  
de la Asunción

**Ubicación**

Iglesia de Ntra. Sra. de la  
Asunción

**Texto**

Rebu[rrus] / Bedac(i)um) · L(aribus) · V(ialibus) / [I]lurbeda/[e] · v(otum) · s(olvit) ·  
l(ibens) / m(erito)

**Fotografía**



Fuente: Hernando Sobrino,  
2005: 159.

**Descripción**

Fragmento del fuste de un ara de granito empotrada en el muro meridional del ábside lateral derecho.

**Bibliografía**

*HEp* 13, 2003/2004: 72b; Hernando Sobrino, 2005: 158–159.

**Inscripción nº 3 (San Martín de Trevejo, Cáceres)**  
**Dedicación de *Capito* a Ilurbeda**

**Nº de registro en *HEp***

24992

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

88 x 31 x 26 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

C/ los Caños nº 7  
(vivienda particular)

**Ubicación**

C/ los Caños nº 7  
(vivienda particular)

**Texto**

Ilurbedae / Capito / Coelai f(ilius) / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es,  
2016.

**Descripción**

Ara de granito que ha perdido el coronamiento y la base debido a su reutilización como sillar en el muro de la bodega de una vivienda particular.

·Rasgos paleográficos: capital cuadrada.

**Bibliografía**

Olivares Pedreño, 2007; *HEp* 16, 2007: 129.

**Inscripción nº 4 (La Alberca, Salamanca)**  
**Dedicación de *Albinus* a Ilurbeda**

**Nº de registro en *HEp***

18411

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

85 x 40 x 34 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

San Martín del Castañar  
(monasterio de Gracia)

**Ubicación**

Iglesia parroquial de  
La Alberca

**Texto**

Albinus · [C/i?]li · f(ilius) · Ilur/bedae · vo/tum · pos(u)it? / s(olvit) · l(ibens) · a(nimo)  
· Variante *HEp*: <A>lbin<us, -a> / Ti(berii) · fili<us, -a> / Liber / Pat<er> / s(olvit) · l(ibens) ·  
a(nimo) · v(otum) ·

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Ara de granito reutilizada como pila de agua bendita en la iglesia parroquial. El fuste se distingue del capitel y la base a través de sencillas molduras.

**Bibliografía**

Olivares Pedreño, 2006; *HEp* 16, 2007: 510.

**Inscripción nº 5 (Segoyuela de los Cornejos, Salamanca)**  
**Dedicación de *Q. Manilius Facundus* a Ilurbeda**

**Nº de registro en *HEp***

6508

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

78 x (---) x (---) cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Iglesia parroquial

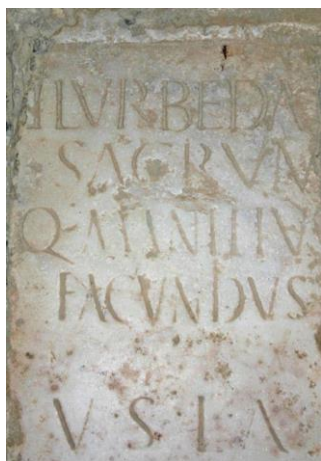
**Ubicación**

Empotrada en la  
escalinata de acceso

**Texto**

Ilurbeda[e] / sacrum / Q(uintus) · Manilius / Facundus / v(otum) · s(olvit) · l(ibens) ·  
a(nimo)

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol algo desgastada en su parte superior izquierda. El fuste se diferencia de la base y el capitel a través de molduras.

**Bibliografía**

*AE* 1972, 285; Olivares Pedreño, 2002: 50.

**Inscripción nº 6 (Zamorra, Salamanca)**  
**Dedicación de *Quadratus* a Ilurbeda**

**Nº de registro en *HEp***

18066

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Arenisca

**Dimensiones**

60 x 37 x 25 cm.

**Cronología**

S. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

¿Lerilla  
(Salamanca)?

**Ubicación**

Museo Catedralicio de  
Ciudad Rodrigo

**Texto**

Quadratus / su(a)e · Ilur/bedae / v(otum) · s(olvit) · l(ibens) · m(erito) // [Ilurbedae?] /  
sacrum / v(otum) · s(olvit) · l(ibens) · m(erito)

**Fotografía**



**Descripción**

Ara de arenisca cuyo fuste se diferencia del resto a través de molduras.  
Cuenta con dos textos, uno en la cara delantera y el otro en el costado izquierdo.  
· Rasgos paleográficos: capital actuaria con rasgos rústicos, interpunción circular  
módulo letras: 4-3 cm.

**Bibliografía**

*HEp* 11, 2001: 430.

**Inscripción n° 7 (Alvares, Góis)**  
**Dedicación de *Avitianus* a Ilurbeda**

**Nº de registro en *HEp***

24156

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra

**Dimensiones**

32 x 14 x (---) cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Pozo de mina en  
Alto das Cabeçadas

**Ubicación**

Museo de la Cámara  
Municipal de Arganil

**Texto**

[Il]urbed[a/e] · Avi[tia]/nus · [A]vi/[ti] · f(ilius) · a(nimo) · l(ibens) / s(olvit)

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Ara muy erosionada. Le falta el lado superior izquierdo y el inferior derecho. El fuste se diferencia del resto a través de molduras.

· Rasgos paleográficos: interpunciones triangulares.

**Bibliografía**

Blázquez Martínez, 1962: 78; *RAP* 154; Olivares Pedreño, 2002: 50.

**Inscripción nº 8 (Alvares, Góis)**  
**Dedicación de G. V. Paternus a Ilurbeda**

**Nº de registro en HEp**

24157

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra

**Dimensiones**

24 x 13 x 12 cm.

**Cronología**

S. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

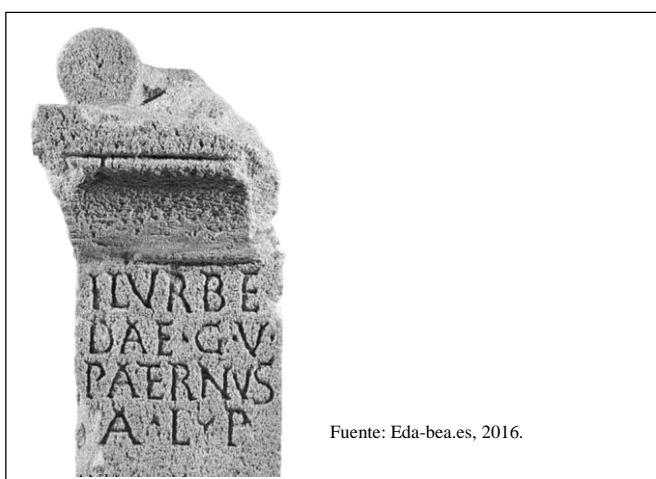
Pozo de mina en  
Alto das Cabeçadas

**Ubicación**

**Texto**

Ilurbe/dae · G(aius) · V(- - -) / Paternus / a(nimo) l(ibens) p(osuit)

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Mitad superior de un ara muy dañada a la que le falta el extremo superior izquierdo. El fuste se separa del capitel a través de molduras. Sobre el lado superior derecho del capitel queda un *pulvini*.

·Rasgos paleográficos: capital actaria, interpunción triangular y circular.

**Bibliografía**

AE 1961, 342; Blázquez Martínez, 1962: 78; RAP 155; Cardim Ribeiro, 2002b: 368; Olivares Pedreño, 2002: 50.



**Inscripción nº 9 (Terrugem, Sintra)**  
**Dedicación a Ilurbeda**

**Nº de registro en *HEp***

23335

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra

**Dimensiones**

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

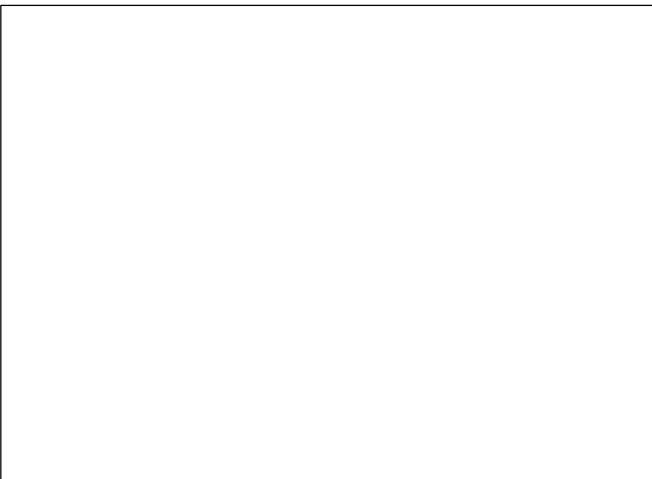
**Ubicación**

Museo Arqueológico S.  
Miguel de Odrinhas (Sintra)

**Texto**

Ilurbeda[e] / - - - - -

**Fotografía**



**Descripción**

Parte superior de un ara.

**Bibliografía**

*RAP* 153; *HEp* 6, 1996: 1061a.



**ANEXO E.**  
**INSCRIPCIONES DE TREBARUNA**



**Inscripción nº 1 (Bohonal de Ibor, Cáceres)**  
**Dedicación a Trebaruna**

**Nº de registro en *HEp***

16448

**Tipología**

Ara de granito

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

(26) x (23) x (---) cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

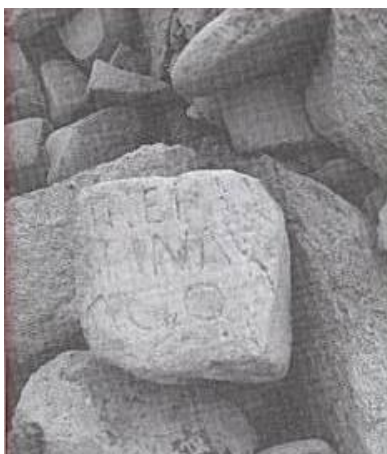
**Ubicación**

Talavera de la Reina  
(colección particular)

**Texto**

-----? / [---]ATREBA[--- / ---]OPINA[--- / ---]MCLOV[--- / ---]AP++[- -  
-] / -----

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es,  
2016.

**Descripción**

Fragmento de ara de granito.

**Bibliografía**

*CIL II*, 5347; *CPILC* 492; *HEp* 5, 1995: 256.

**Inscripción nº 2 (Cáparra, Cáceres)**  
**Dedicación de *M. Fidius Macer* a Trebaruna**

<b>Nº de registro en <i>HEp</i></b>	20182	<b>Tipología</b>	Sillar
<b>Materia prima</b>	Piedra/Granito	<b>Dimensiones</b>	52 x (160) x 47 cm.
<b>Cronología</b>	S. I d.C.		
<b>Lugar de hallazgo</b>	Vivienda particular	<b>Ubicación</b>	Vivienda particular

**Texto**

Aug(ustae) ·Trebar[unae] / M(arcus) · Fidius · Fidi · f(ilius) · Quir(ina) · [Macer] /  
 Mag(istratus) · III · II · Vir · II · Praef(ectus) Fa[brum - - -]

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Sillar de granito al que le falta la parte derecha reutilizado como pila de agua para el ganado. El campo epigráfico se encuentra rebajado con forma de *tabula ansata*.  
 ·Rasgos paleográficos: capital cuadrada, interpunción circular, módulo letras: 11 cm.

**Bibliografía**

García y Bellido, 1972: 65-66; *CPILC* 818; González Herrero, 2002: 425.

**Inscripción nº 3 (Coria, Cáceres)**  
**Dedicación de *Crissus* a Trebaruna**

**Nº de registro en *HEp***

16758

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

53 x 24 x 19 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Barrera del Cubo

**Ubicación**

Museo Arqueológico  
de Cáceres

**Texto**

Crissus · / Talaburi / f(ilius) · Aebosocu/censis · T[r]/ebarone / v(otum) · s(olvit) ·  
l(ibens) · m(erito)

· Variante *CPILC*: Aebosocelensis

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Ara de granito dorado cuyo fuste se separa del resto a través de simples molduras. En el centro del capitel cuenta con un *foculus*.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria.

**Bibliografía**

*CPILC* 217; *ERCMCC* 57-28, nº 48, lám. 48.

**Inscripción nº 4 (Fundão, Castelo Branco)**  
**Dedicación de *Tongius* a Trebaruna**

**Nº de registro en *HEp***

19979

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

93 x 48 x 39 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

¿Idanha-a-Velha?

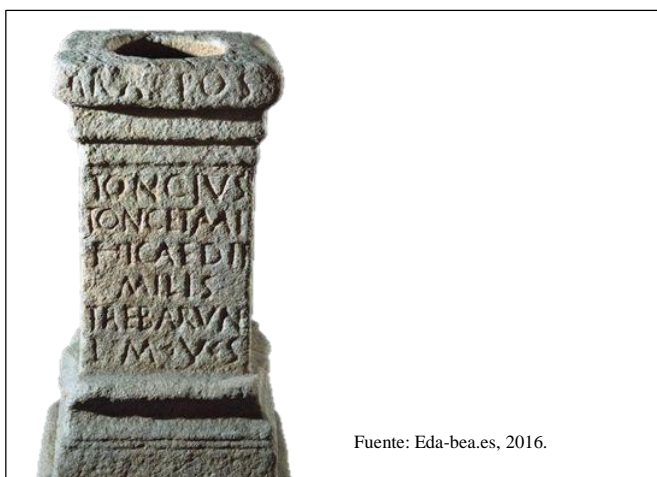
**Ubicación**

Museo Nacional de  
Arqueología de Lisboa

**Texto**

Ara(m) pos(uit) // Tongius / Tongetami / f(ilius) • Igaedit(anus) / milis / Trebarune /  
l(ibens) m(erito) • v(otum) • s(olvit)

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Ara de granito que cuenta con un *foculus* en la parte superior. El fuste se encuentra delimitado por una serie de molduras. La primera línea está escrita en el capitel.  
· Rasgos paleográficos: caracteres algo rudos e irregulares, interpunción *hedera*, módulo letras: 4 cm.

**Bibliografía**

Vasconcelos, 1905: 298-299; *RAP* 197.



**Inscripción nº 5 (Lardosa, Castelo Branco)**  
**Dedicación de *Voconus* a Trebaruna**

**Nº de registro en *HEp***

20029

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

53 x 42 x 34 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Quinta da Alverca

**Ubicación**

Museo Tavares Proença  
Junior (Castelo Branco)

**Texto**

Trebaron/ne v(otum) s(olvit) / [V]ocunus / [Ar]conis f(ilius)

**Fotografías**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Fragmento de ara de granito en cuya parte superior delantera cuenta con un rectángulo y en la trasera con un semicírculo en bajorrelieve.

· Rasgos paleográficos: capital cuadrada, módulo letras: 3 cm.

**Bibliografía**

*RAP* 196.

**Inscripción nº 6 (Penha Garcia, Idanha-a-Nova)**  
**Dedicación de *G. Frontonius Camalus* a Trebaruna**

**Nº de registro en *HEp***

20305

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

100 x 57 x 42 cm.

**Cronología**

S. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Cabeço dos Tiros,  
Hacienda Vale Feitoso

**Ubicación**

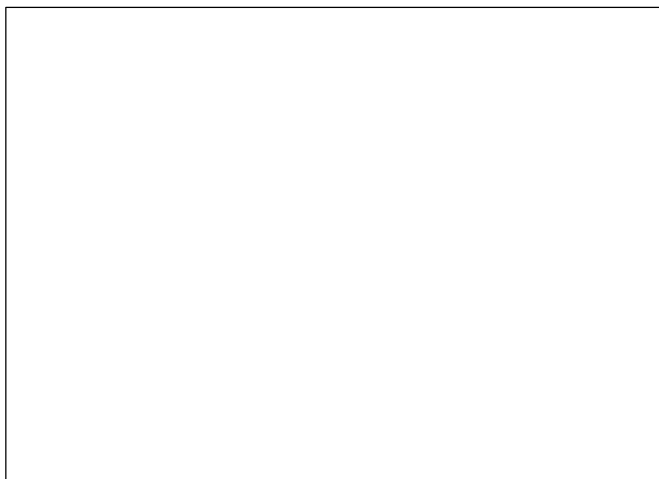
Museo Tavares Proença  
Junior (Castelo Branco)

**Texto**

Trebaron/na Protæ / Tancini f(iliae) / [s]acer[dos] / d(e) s(uo) p(osuit) mo(numentum) G(aius) / Fron(tonius) Camal(us)

· Variante *AE*: Trebaro[n/n]a pro sal(ute) / [T]ancinii / [s]acer[dot(es?)] / d(e) s(ua) p(ecunia) mo(numentum?) / Frontom(?)

**Fotografía**



**Descripción**

Ara de granito que posee un *foculus* en su parte superior.

**Bibliografía**

*AE* 1977: 381; *RAP* 195; Encarnação, 1985.

## Inscripción nº 7 (Pousafoles do Bispo, Sabugal)

### Dedicación a Trebaruna

Nº de registro en *HEp*

23173

Tipología

Inscripción rupestre

Materia prima

Roca

Dimensiones

Cronología

S. I d.C.

Lugar de hallazgo

Cabeço das Fráguas

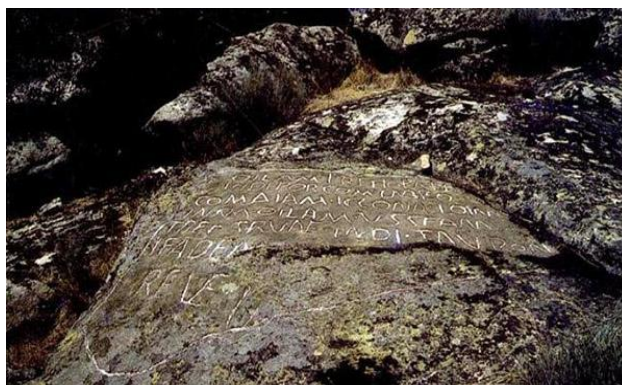
Ubicación

Cabeço das Fráguas

Texto

Oilam · Trebopala · / indi · porcom · Labbo · / comaiam · Içona · Loim/inna · oilam  
· usseam · / Trebarune · indi · taurum / ifadem [- - -] / Reve[- - -]tre [- - -]

Fotografía



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

Descripción

Laja de piedra con inscripción en lusitano pero con caracteres latinos.  
· Rasgos paleográficos: caracteres muy irregulares.

Bibliografía

*RAP* 466; *HEp* 5, 1995: 1029; Correia Santos, 2008: 261.

**Inscripción nº 8 (São Domingos de Rana, Cascais)**  
**Dedicación de *T. Curiatius Rufinus* a Trebaruna**

**Nº de registro en *HEp***

18502

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

62 x 29 x 30 cm.

**Cronología**

2ª mitad s. I d.C.

**Lugar de hallazgo**

Villa romana de  
Freiria

**Ubicación**

Museo dos Condes de Castro  
(Guimarães, Cascais)

**Texto**

Triborunni / T(itus) · Curiatius · / Rufinus · / l(ibens) · a(nimo) · d(edit)

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol rosáceo muy erosionada. La base está muy deteriorada, habiendo perdido sus extremos casi por completo. El coronamiento está casi destruido por completo. El fuste se distingue del resto a través de molduras, aunque las de la parte superior apenas se intuyen. Fue encontrada empotrada en un muro de la villa romana de Freiria.

· Rasgos paleográficos: capital actaria, interpunción triangular, módulo letras: 4-3,2 cm.

**Bibliografía**

*RAP* 198; Encarnação, 1985.

**ANEXO F.**  
**INSCRIPCIONES DE AERNO**



**Inscripción n° 1 (Castro de Avelãs, Bragança)**  
**Dedicación del *ordo zoelar(um)* a Aerno**

**N° de registro en *HEp***

8417

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

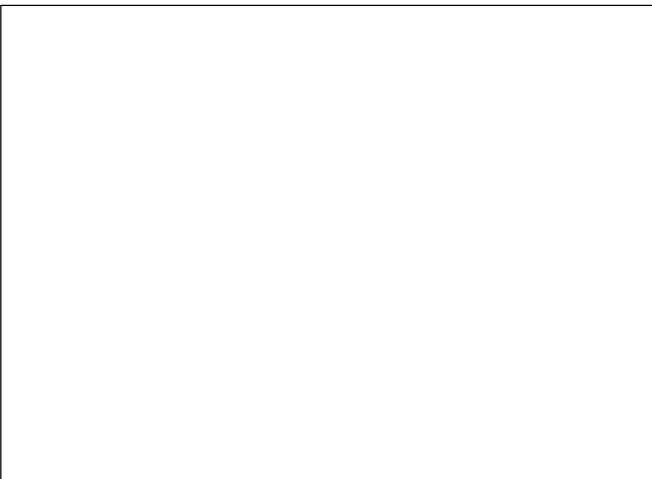
Cementerio de  
Bragança

**Ubicación**

**Texto**

Deo / Aerno / ordo / Zoelar(um) / ex voto

**Fotografía**



**Descripción**

Ara de mármol. Fue encontrada reaprovechada en un mausoleo.

**Bibliografía**

*CIL* II, 2606; Sarmiento, 1887: 2; Vasconcelos, 1905: 339; *RAP* 3.

**Inscripción nº 2 (Castro de Avelãs, Bragança)**  
**Dedicación de *M. Placidius Placidianus* a Aerno**

**Nº de registro en *HEp***

8418

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

40 x 25 x 10 cm.

**Cronología**

2ª mitad s. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Muro del monasterio

**Ubicación**

Museo Sociedade Martins  
Sarmento (Guimarães)

**Texto**

Deo · Aer/no · M(arcus) / [Pl]acidi/[u]s [-] Placi/[d]ianus / v(otum) · l(ibens) · r(edidit  
-etulit)

**Fotografías**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol fracturada en dos. El frontón es triangular decorado con tres símbolos esquemáticos que han sido interpretados como arbustos o coníferas. A cada lado del frontón hay un *pulvinus* decorados en sus extremos con ruedas. Fue encontrada reutilizada en el muro de un monasterio.

· Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, módulo letras: 6.

**Bibliografía**

*CIL II*, 2607; Vasconcelos, 1905: 340; Cardozo, 1985: 24; *RAP* 2; *HEp* 5, 1995: 984; Olivares Pedreño, 2002: 103.



**Inscripción nº 3 (Olmos, Macedo de Cavaleiros)**  
**Dedicación de *Lucretius Valens* a Aerno**

**Nº de registro en *HEp***

7661

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Mármol

**Dimensiones**

99,5 x 34 x 33 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Capilla del Señor de  
Malta (escalinata)

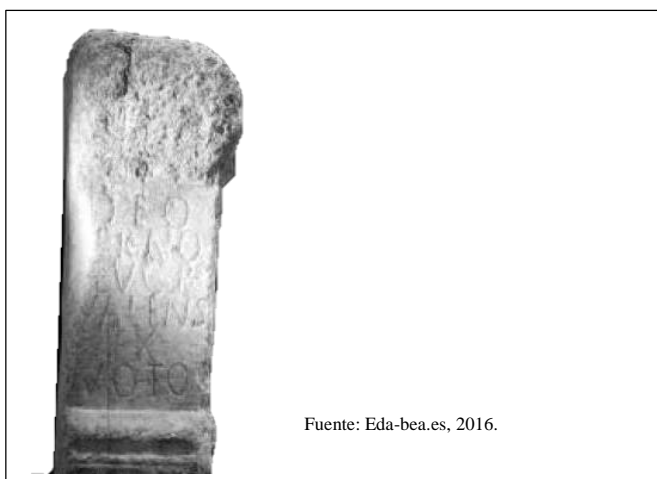
**Ubicación**

Museo do Abade de  
Baçal (Bragança)

**Texto**

Deo / [A]erno / Lucr(etius) / Valens / ex / voto  
· Variante Rodríguez Colmenero: [Ae]terno

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Ara de mármol, cuyo capitel está muy erosionado. El fuste se distingue de la base a través de una serie de molduras. Estaba empotrada en la escalinata de acceso a la capilla.

· Rasgos paleográficos: módulo letras: 6 cm.

**Bibliografía**

*RAP* 4; Rodríguez Colmenero, 1997: nº 109.



**ANEXO G.**  
**INSCRIPCIONES DE VERORE**



## Inscripción n° 1 (Lugo)

Dedicación de ¿*Paternus*? a Verore

Nº de registro en *HEp*

8387

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

48 x 25 x (---) cm.

Cronología

S. II d.C.

Lugar de hallazgo

Bajo pavimento  
viario

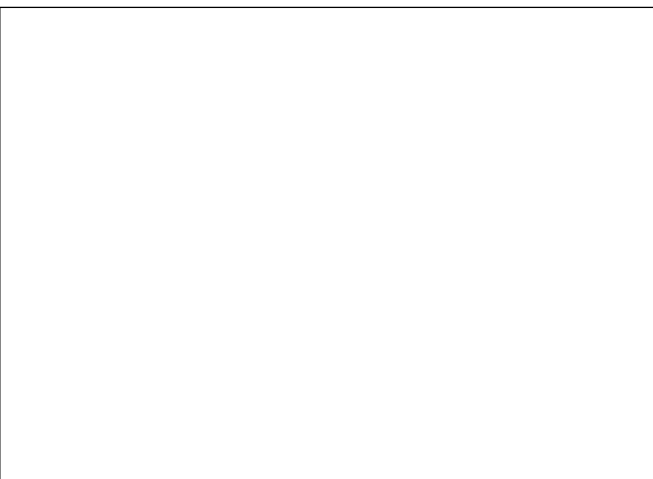
Ubicación

Museo Provincial de  
Lugo

Texto

Veroce / Pa(ternus) Primi / ex voto

Fotografía



Descripción

Ara de granito muy erosionada.

· Rasgos paleográficos: letras toscas e irregularmente distribuidas, módulo letras: 4 cm.

Bibliografía

*CIL II*, 2577; Blázquez Martínez, 1962: 217; Ares, 1970: 226; Tranoy, 1981: 288; Olivares Pedreño, 2002: 90.

## Inscripción nº 2 (Lugo)

### Dedicación de *Rufus* a *Verore*

Nº de registro en *HEp*

8386

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

80 x 21 x (---) cm.

Cronología

S. II d.C.

Lugar de hallazgo

Bajo pavimento  
viario

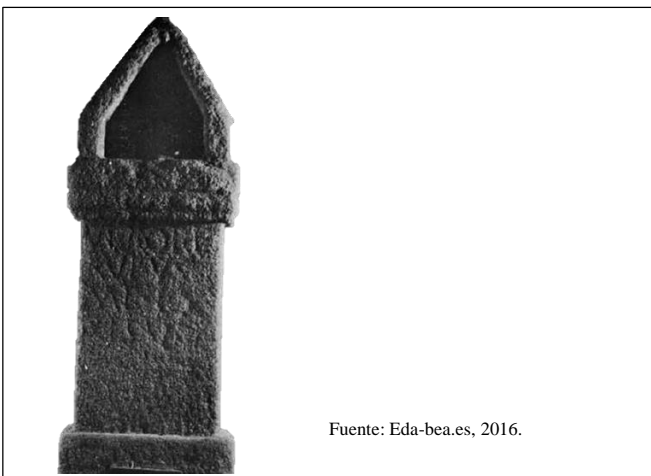
Ubicación

Museo Provincial de  
Lugo

Texto

Verore / Rufus / me ex / visu

Fotografía



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

Descripción

Ara de granito cuyo capitel lo conforma un nicho triangular.  
· Rasgos paleográficos: caracteres irregulares y toscos, módulo letras: 4 cm.

Bibliografía

*CIL II*, 2576; Blázquez Martínez, 1962: 216; Tranoy, 1981: 288.

**Inscripción n° 3 (Lugo)**  
**Dedicación a Verore**

**N° de registro en *HEp***

8388

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

35 x 29 x (---) cm.

**Cronología**

S. II d.C.

**Lugar de hallazgo**

Bajo pavimento  
viario

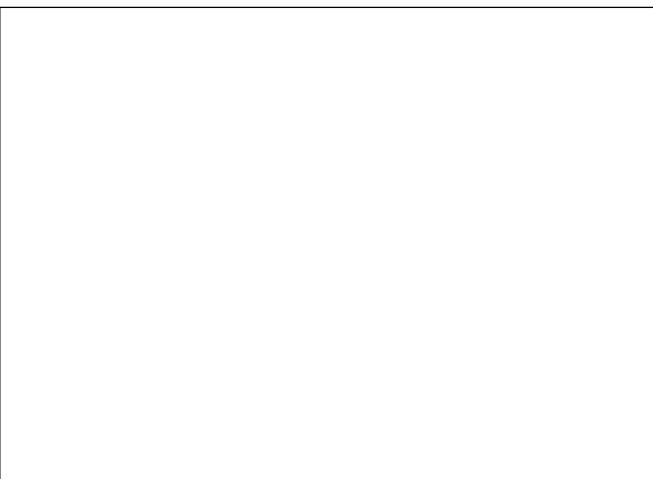
**Ubicación**

Museo Provincial de  
Lugo

**Texto**

Ver(ore) / CER / [

**Fotografía**



**Descripción**

Fragmento de ara. El capitel está coronado por dos cornisas sobre las cuales hay dos *pulvini*.

· Rasgos paleográficos: caracteres irregulares y toscos, módulo letras: 7 cm.

**Bibliografía**

*CIL II*, 2578; Blázquez Martínez, 1962: 217; Tranoy, 1981: 288.

## Inscripción nº 4 (Lugo)

### Dedicación de *Aitianus Paternus* a Verore

Nº de registro en *HEp*

8385

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

98 x 26 x (---) cm.

Cronología

S. II d.C.

Lugar de hallazgo

Bajo pavimento  
viario

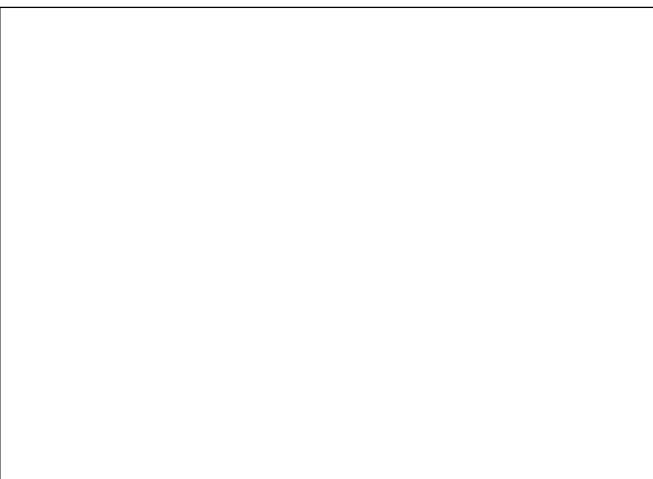
Ubicación

Museo Provincial de  
Lugo

Texto

Virrore / Viliaego / Aitianus / Paternus / v(otum) s(olvit) l(ibens) m(erito)

Fotografía



Descripción

Ara de granito.  
· Rasgos paleográficos: módulo letras: 6-7 cm.

Bibliografía

*CIL II*, 2575; Blázquez Martínez, 1962: 218; Tranoy, 1981: 288.



**ANEXO H.**  
**INSCRIPCIONES DE VESTIO**



**Inscripción nº 1 (Lourizán, Pontevedra)**  
**Dedicación de *Severa* a *Vestio***

**Nº de registro en *HEp***

14011

**Tipología**

Ara votiva

**Materia prima**

Piedra/Granito

**Dimensiones**

87 x 24 x 34 cm.

**Cronología**

**Lugar de hallazgo**

Vivienda particular

**Ubicación**

Museo de Pontevedra

**Texto**

Deo V/estio / Aloni/eco ar/am / p(osuit) Sev/era / - - - - -

**Fotografía**



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

**Descripción**

Ara de granito con partes amputadas para su reaprovechamiento en el muro de una vivienda particular. En la parte superior aparecen labrados un arco y la mitad de otro, ambos de medio punto, mientras que en la inferior hay tres arcos del mismo tipo.  
· Rasgos paleográficos: capital irregular, módulo letras: 6 cm.

**Bibliografía**

Bouza Brey, 1946: 111; Blázquez Martínez, 1962: 100; Tranoy, 1981: 291.

## Inscripción nº 2 (Lourizán, Pontevedra)

### Dedicación a Vestio

Nº de registro en *HEp*

14012

Tipología

Ara votiva

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

81 x 23 x 34 cm.

Cronología

S. II d.C.

Lugar de hallazgo

Vivienda particular

Ubicación

Museo de Pontevedra

Texto

Deo Vesti/[o A]loni/[e]co a/[ram p(osuit) / - - - - -

Fotografía



Fuente: Quintá Pereira, 2013: 11.

Descripción

Ara de granito a la que le falta la base debido a su reutilización. En la parte superior cuenta con dos *pulvinus* y un *foculus* en medio de ellos. En esta parte superior hay labrados dos esvásticas encima de dos arcos de medio punto.  
·Rasgos paleográficos: módulo letras: 6-8 cm.

Bibliografía

Bouza Brey, 1946: 111-112; Blázquez Martínez, 1962: 100; Tranoy, 1981: 291.

**ANEXO I.**

**INSCRIPCIONES DEL SANTUARIO RUPESTRE DE AS CANLES**  
**(CAMPO LAMEIRO, PONTEVEDRA)**



## Inscripción nº 1

As Canles (Campo Lameiro, Pontevedra)

Nº de registro en *HEp*

7584

Dimensiones

Cronología

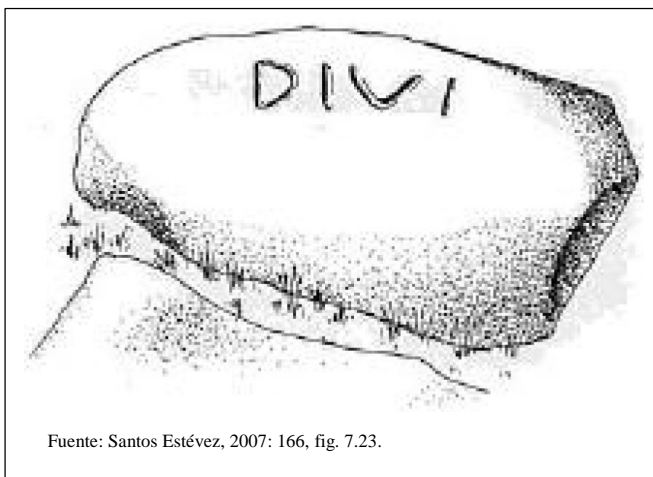
Lugar de  
hallazgo

Cima de Outeiro do  
Couto

Texto

Divi

Dibujo



Fuente: Santos Estévez, 2007: 166, fig. 7.23.

Descripción

Inscripción rupestre, grabada posiblemente con un instrumento metálico.  
·Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, caracteres distribuidos de izquierda a derecha. Orientados en dirección oeste.

Bibliografía

Santos Estévez *et al.*, 1997: 69-70; García Quintela y Santos Estévez, 2008: 82, 165; Santos Estévez, 2008: 165; *HEp* 11, 2001: 352 b; Correia Santos, 2015: 820.

## Inscripción nº 2

As Canles (Campo Lameiro, Pontevedra)

Nº de registro en *HEp*

7583

Dimensiones

Cronología

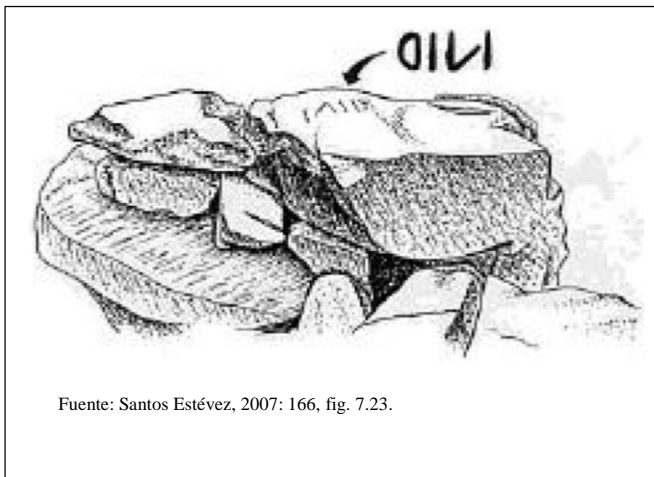
Lugar de  
hallazgo

Cima de Outeiro do  
Gallo

Texto

Divi

Dibujo



Fuente: Santos Estévez, 2007: 166, fig. 7.23.

Descripción

Inscripción rupestre grabada posiblemente con una piedra.  
·Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, la D está invertida y los caracteres están distribuidos de arriba abajo.

Bibliografía

Santos Estévez *et al.*, 1997: 69-70; García Quintela y Santos Estévez, 2008: 82, 165; Santos Estévez, 2008: 165; *HEp* 11, 2001: 352 a; Correia Santos, 2015: 820.



**ANEXO J.**

**INSCRIPCIONES DEL SANTUARIO RUPESTRE DE MOGUEIRA**  
**(SÃO MARTINHO DE MOUROS, RESENDE, VISEU)**



## Inscripción nº 1

### Mogueira (São Martinho de Mouros, Resende)

Nº de registro en *HEp*

22876

Dimensiones

Cronología

Finales s. I d.C.

Lugar de hallazgo

Ladera SO del cerro

#### Texto

a) Qui(ntus) Atil(ius) Cuami (filius) . /C(aius?) Rotamus. Tritei (filius). /V(otum) M(erito) solverunt

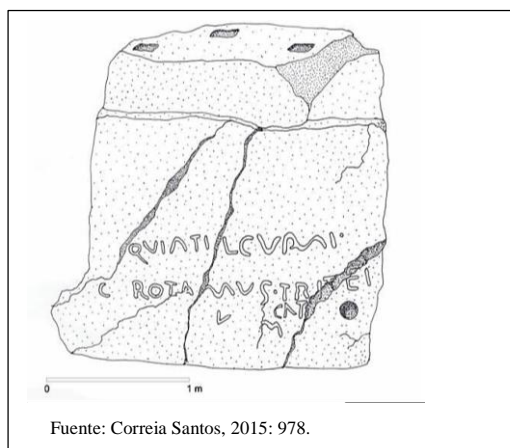
b) Cat(urus *vel* Catuenus)

· Variante Rodríguez Colmenero: Quiatil(ius) Cuami (filius) (et)/ Curotamus Tritei (filius) /V(otum) Cat(uroni) M(erito) [S(olverunt)]

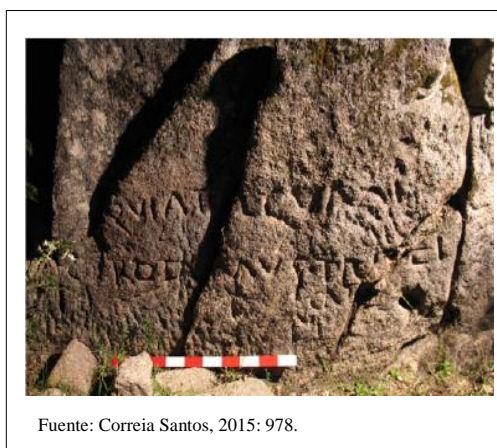
· Variante Mantas:

Quiatia Cumi / Rotamus · Tri[t]ei / Cat[urix?] / v(otum) m(erito)

#### Dibujo



#### Fotografía



#### Descripción

Inscripción rupestre.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria, campo epigráfico: 180 x 200 cm.; módulo letras: 13-11, interpunción circular. Texto afectado por una fractura vertical causada por la raíz de un pino.

#### Bibliografía

Mantas, 1984: 365-370; Rodríguez Colmenero, 1990: 90; 1995: 208; Correia Santos, 2010a: 189-190; 2015: 932, 978; *HEp* 19, 2010: 573.

### Mogueira (São Martinho de Mouros, Resende)

## Cronología

--

## Dimensiones

--

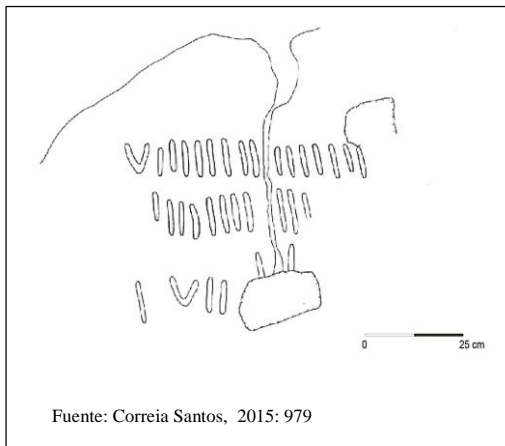
**Lugar de hallazgo**

Ladera SO del cerro

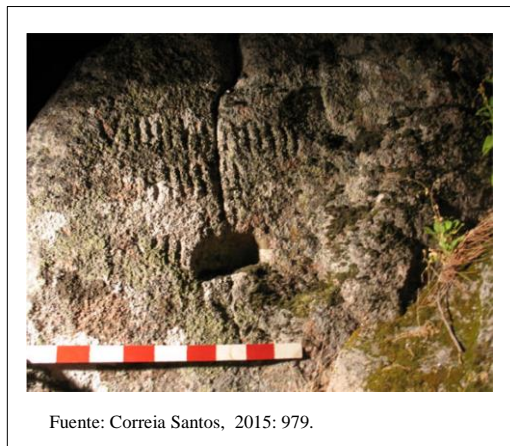
## Texto

VIIIIIIIIIII/ IIIIIIIII/ IVIII

### Dibujo



## Fotografía



### Descripción

Inscripción rupestre.

- Rasgos paleográficos: composición a base de trazos verticales y uves.

## Bibliografía

Rodríguez Colmenero, 1995: 208; Correia Santos, 2010a: 190; 2015: 932, 979.

### Inscripción nº 3

Mogueira (São Martinho de Mouros, Resende)

**Cronología**

**Dimensiones**

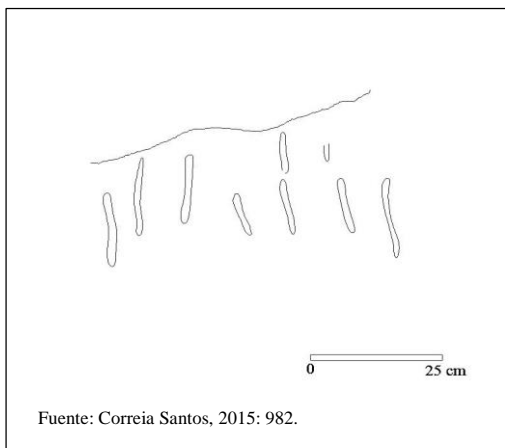
**Lugar de hallazgo**

Ladera SO del cerro

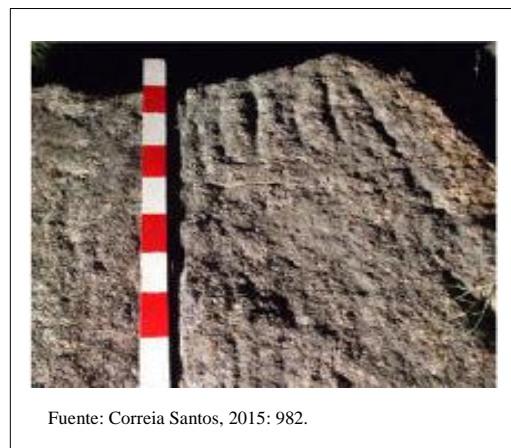
**Texto**

III I I / IIII

**Dibujo**



**Fotografía**



**Descripción**

Inscripción rupestre.  
·Rasgos paleográficos: composición a base de trazos verticales.

**Bibliografía**

Correia Santos, 2015: 933.

## Inscripción nº 4

Mogueira (São Martinho de Mouros, Resende)

Nº de registro en *HEp*

21054

Dimensiones

Cronología

Lugar de  
hallazgo

Ladera SO del cerro

### Texto

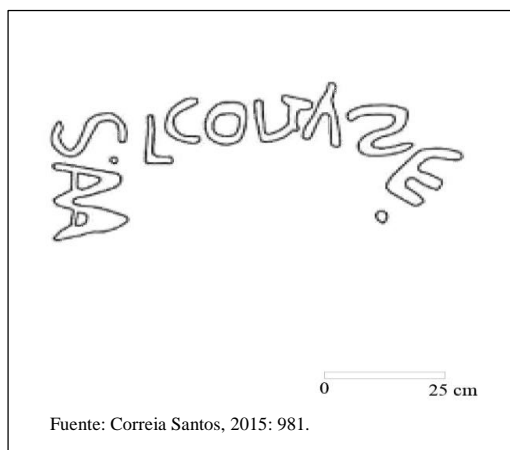
Sama(lus) L(ucius?) Coutiane (filius)

· Variante Silva y Vaz:

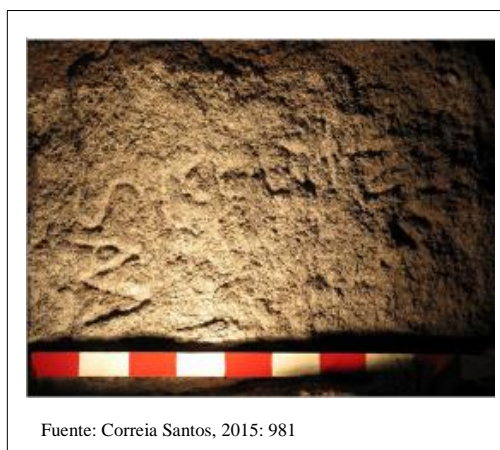
a) Sama(ius *vel* Samalus o Sacrum Matribus)

b) L(ari) Coutumi

### Dibujo



### Fotografía



### Descripción

Inscripción rupestre.

· Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular. Los caracteres de la primera palabra se disponen en vertical de arriba abajo y el resto horizontalmente de izquierda a derecha.

### Bibliografía

Silva y Vaz, 2001: 80-81; Correia Santos, 2010a: 188-191; 2015: 933-934; *HEp* 19, 2010: 574.

## Inscripción nº 5

Mogueira (São Martinho de Mouros, Resende)

Nº de registro en *HEp*

21055

Dimensiones

Cronología

Lugar de  
hallazgo

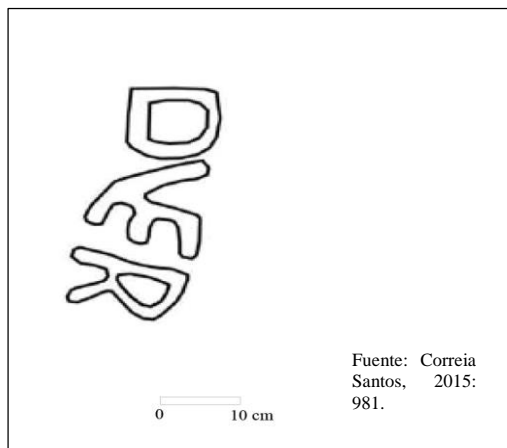
Ladera SO del cerro

### Texto

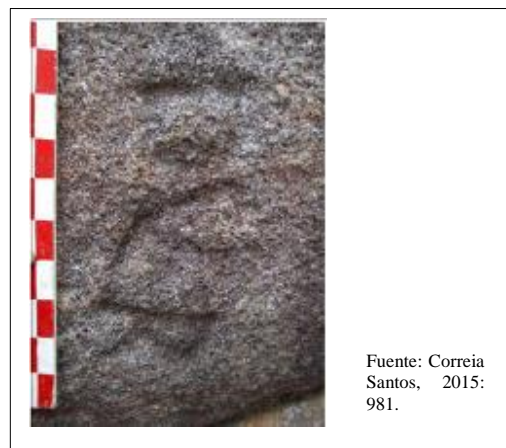
Duer(ta)

· Variante Silva y Vaz: D(eo) Ver(ore)

### Dibujo



### Fotografía



### Descripción

Inscripción rupestre.

· Rasgos paleográficos: capital irregular, caracteres grabados verticalmente de arriba hacia abajo.

### Bibliografía

Silva y Vaz, 2001: 82; Correia Santos, 2010a: 191; 2015: 934; *HEp* 19, 2010: 575.

## Inscripción n° 6

Mogueira (São Martinho de Mouros, Resende)

Dimensiones

Cronología

Lugar de  
hallazgo

Ladera SO del cerro

Texto

AB

Dibujo

Fotografía



Fuente: Correia Santos, 2015: 981.

Descripción

Inscripción rupestre muy desgastada.  
· Rasgos paleográficos: caracteres grabados horizontalmente.

Bibliografía

Correia Santos, 2010a: 191; 2015: 943, 981.



## Inscripción n° 7

Mogueira (São Martinho de Mouros, Resende)

N° de registro en *HEp*

27379

Dimensiones

Cronología

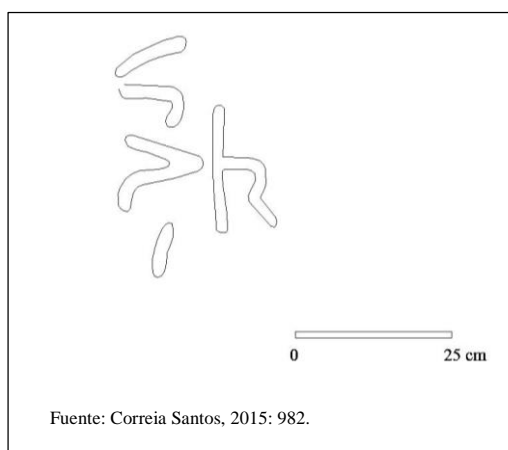
Lugar de  
hallazgo

Ladera SO del cerro

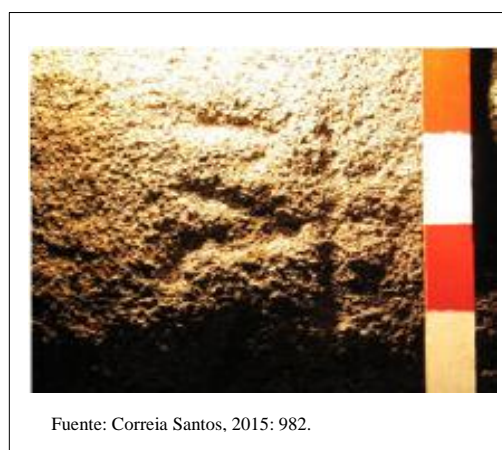
Texto

Val(e)ri(us?)

Dibujo



Fotografía



Descripción

Inscripción rupestre. Se encuentra muy erosionada.

·Rasgos paleográficos: capital actaria muy irregular, los caracteres aparecen distribuidos primero verticalmente, de arriba abajo, y horizontalmente, de izquierda a derecha.

Bibliografía

Correia Santos, 2010a: 191-192; 2015: 934; *HEp* 19, 2010: 572.

## Inscripción nº 8

Mogueira (São Martinho de Mouros, Resende)

Nº de registro en *HEp*

27378

Dimensiones

Cronología

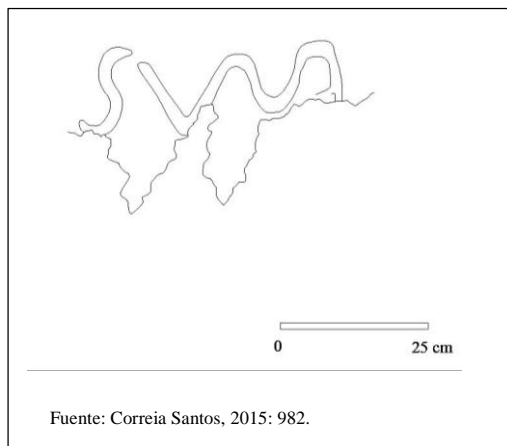
Lugar de  
hallazgo

Ladera SO del cerro

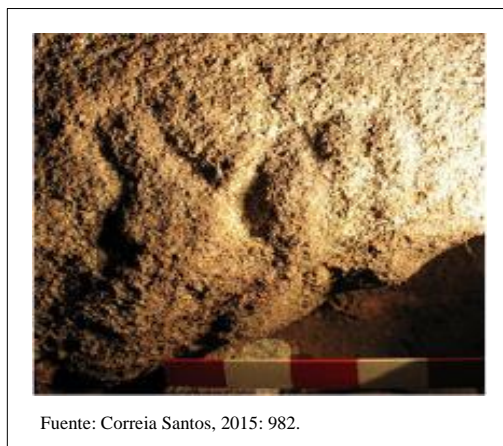
Texto

Sunua

Dibujo



Fotografía



Descripción

Inscripción rupestre muy erosionada.

·Rasgos paleográficos: capital actuaria muy irregular, caracteres grabados horizontalmente.

Bibliografía

Correia Santos, 2010a: 192; 2015: 934, 982; *HEp* 19, 2010: 571.

**ANEXO K.**  
**INSCRIPCIONES DE ESTATUARIA**



## Inscripción nº 1

### Estela de guerrero de Ibahernando (Cáceres)

Nº de registro en *HEp*

24320

Tipología

Estela de guerrero

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

161 x 50 x 31 cm.

Cronología

Lugar de hallazgo

Finca "Santa María de la Jara"

Ubicación

Museo Arqueológico Provincial de Cáceres

Texto

Alluquiu(s) / Protacidi · f(ilius) · / hece · stitus

Fotografía



Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez.

Descripción

Estela de guerrero reutilizada en época romana como lápida funeraria. De la composición original cuenta con una lanza, un escudo de escotadura en V y una espada. La inscripción latina se dispone en tres líneas enmarcadas y se superpone a la lanza y a parte del escudo.

· Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, interpunción circular, módulo letras: 6,5-4 cm.

Bibliografía

Almagro Basch, 1966: 93; Celestino Pérez, 2001: 342.

## Inscripción nº 2

### Estela de guerrero de Chillón (Ciudad Real)

Nº de registro en *HEp*

16164

Tipología

Estela de guerrero

Materia prima

Piedra/Cuarcita

Dimensiones

144 x 51 x 21 cm.

Cronología

Mediados s. I d.C.

Lugar de hallazgo

Finca "Llano de los Roncos"

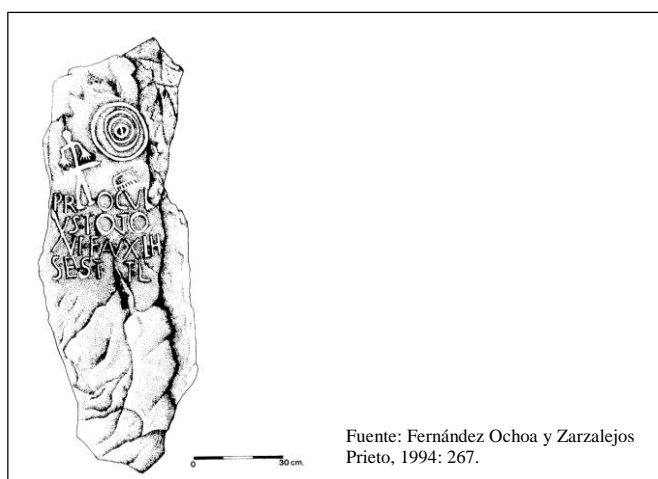
Ubicación

Museo de Ciudad Real

Texto

Procul/us · Touto/ni · f(ilius) · an(norum) · XL · h(ic) / · s(itus) · e(st) · s(it) · t(ibi) · t(erra) · l(evis) ·

Dibujo



Descripción

Estela de guerrero reutilizada en época romana como lápida funeraria. De la composición original cuenta con un antropomorfo, una espada, un escudo de tres anillos concéntricos sin escotaduras, un peine y una lanza. La inscripción latina se dispone en cuatro líneas debajo de esta composición.

· Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, interpunción circular, módulo letras: 7 cm.

Bibliografía

Fernández Ochoa y Zarzalejos Prieto, 1994; Celestino Pérez, 2001: 405.

## Inscripción nº 3

### Estatua-menhir de Muiño de San Pedro (Verín, Orense)

Nº de registro en *HEp*

15343

Tipología

Estatua-menhir

Materia prima

Piedra

Dimensiones

160 x 164 cm.

Cronología

S. I d.C.

Lugar de hallazgo

Junto al río Támega  
y un camino

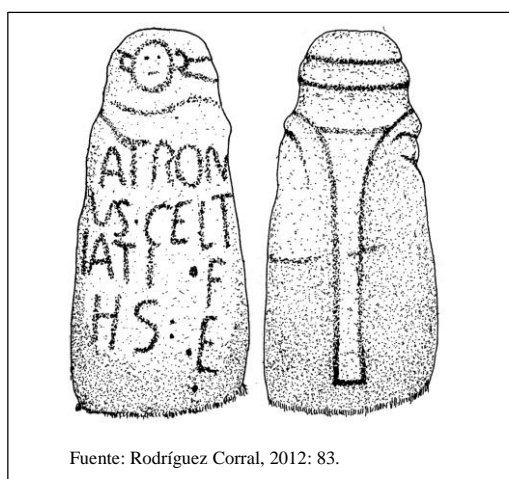
Ubicación

Museo Arqueológico  
Provincial de Orense

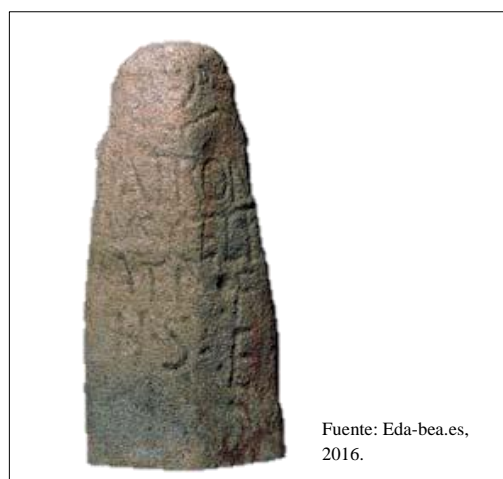
Texto

Latroni/us Celt/iati f(ilius) / h(ic) s(itus) e(st)

Dibujo



Fotografía



Descripción

Estatua-menhir reutilizada época romana como monumento funerario. En la parte superior presenta decoración incisa que representa la cara. En la parte posterior hay un resalte en forma de banda vertical interpretado como una especie de manto caído desde la cabeza. La inscripción latina se dispone en cuatro líneas a lo largo del cuerpo de la estatua.

·Rasgos paleográficos: capital actuaria e irregular, módulo letras: 18-12.cm.

Bibliografía

*HEp* 3, 1993: 280; Fábrega Álvarez *et al.*, 2011: 321; Rodríguez Corral, 2012: 83; Rodríguez Colmenero, 2015: 26.

## Inscripción nº 4

### Verraco de Ávila

<b>Materia prima</b>	Piedra/Granito	<b>Tipología</b>	Verraco (toro)
		<b>Dimensiones</b>	93 x 54 x 57 cm.
<b>Cronología</b>	S. II d.C.	<b>Ubicación</b>	Patio de la Catedral de Ávila
<b>Lugar de hallazgo</b>	Lienzo este de la muralla		

#### Texto

Lado izquierdo: (tridente) D(is) M(anibus) [s(acrum)] / Reb[urrus] / Ma[gil] / on[is f(ilius)]  
Lado derecho: [h(ic)] s(itus) e(st) · Mat(er) [f(aciendum)] c(uravit) / S(it) t(ibi) t(erra) l(evis)

#### Fotografía



Fuente: López Monteagudo, 1989: lám. 4, nº 12.

#### Descripción

Verraco reutilizado en época romana como monumento funerario. Se encuentra muy deteriorado. Le falta la mitad posterior y las extremidades anteriores. En ambos costados cuenta con inscripciones latinas. En el izquierdo aparece en primer lugar un tridente y a continuación una inscripción desarrollada en cuatro líneas. En el derecho la inscripción es de dos líneas.

· Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, módulo letras: 6-7 cm.

#### Bibliografía

Arias Cabezudo *et al.*, 1986: 37, nº 13; López Monteagudo, 1989: 55 (nº 12), 128; Álvarez Sanchís, 1999: 346, nº 14.



## Inscripción nº 5

### Verraco de Ávila

Nº de registro en *HEp*

8881

Tipología

Verraco (cerdo)

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

190 x 104 x 63 cm.

Cronología

S. I d.C.

Lugar de hallazgo

Ubicación

Palacio de Abrantes  
(Ávila)

Texto

Burro / Magil/onis f(ilio)

Fotografía



Fuente: López Monteagudo, 1989: lám. 9, nº 27.

Descripción

Verraco reutilizado en época romana como monumento funerario. Consta de peana. Se encuentra en buen estado de conservación. Tiene grabados en relieve sobre la pata derecha a la altura del codo dos verdugones horizontales y otro en forma de V. La inscripción latina se encuentra entre las extremidades delanteras.

· Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, módulo letras: 9 cm.

Bibliografía

Arias Cabezedo *et al.*, 1986: 29, nº 5; López Monteagudo, 1989: 58-59 (nº 27), 129; *HEp* 3, 1993: 29; Álvarez Sanchís, 1999: 347, nº 29.

## Inscripción nº 6

### Verraco de El Tiemblo (Ávila)

Nº de registro en *HEp*

15298

Tipología

Verraco (toro)

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

264 x 129 x 83 cm.

Cronología

Lugar de hallazgo

Cercado de los  
Toros de Guisando

Ubicación

Cercado de los Toros de  
Guisando

Texto

Lado izquierdo: [---] / Gaia F---

Fotografía



Fotografía: M<sup>a</sup> Rocío Rojas Gutiérrez

Descripción

Verraco reutilizado en época romana como monumento funerario. Consta de peana. Sobre la pierna derecha tiene dos verdugones horizontales y sobre ellos otro en zigzag. Se encuentra en buen estado de conservación. La inscripción latina está muy desgastada y se desarrolla en el costado izquierdo.

·Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, módulo letras: 7 cm.

Bibliografía

Arias Cabezado *et al.*, 1986: 113, nº 87; López Monteagudo, 1989: 71-72 (nº 85), 130; *HEp* 3, 1993: 90; Álvarez Sanchís, 1999: 353, nº 120.

## Inscripción nº 7

### Verraco de El Tiemblo (Ávila)

Nº de registro en *HEp*

15300

Tipología

Verraco (toro)

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

277 x 145 x 77 cm.

Cronología

Lugar de hallazgo

Cercado de los  
Toros de Guisando

Ubicación

Cercado de los Toros de  
Guisando

Texto

Lado izquierdo: [---] / [---] ma[t](er) / [---] f(aciendum) c(uravit)

Fotografía



Fotografía: Mª Rocío Rojas Gutiérrez

Descripción

Verraco reutilizado en época romana como monumento funerario. Consta de peana. Sobre la pierna derecha tiene un verdugón horizontal y sobre él otro en zig-zag. Se encuentra en buen estado de conservación aunque el flanco izquierdo está un poco deteriorado. En ambos costados tiene restos de inscripciones latinas, siendo ilegible la del costado izquierdo.

·Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, módulo letras: 7 cm.

Bibliografía

Arias Cabezedo *et al.*, 1986: 115, nº 89; López Monteagudo, 1989: 72 (nº 87), 130; *HEp* 3, 1993: 91; Álvarez Sanchís, 1999: 353, nº 122.

## Inscripción nº 8

### Verraco de El Tiemblo (Ávila)

Nº de registro en *HEp*

8882

Tipología

Verraco (toro)

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

275 x 141 x 87 cm.

Cronología

S. I d.C.

Lugar de hallazgo

Cercado de los  
Toros de Guisando

Ubicación

Cercado de los Toros de  
Guisando

Texto

Lado derecho: Longinus / Prisco · Cala/eti(um) · patri · f(aciendum) · c(uravit)

Fotografía



Fotografía: Mª Rocío Rojas Gutiérrez

Descripción

Verraco reutilizado en época romana como monumento funerario. Consta de peana. Sobre la pierna derecha tiene dos verdugones horizontales y sobre ellos otro en zigzag. Se encuentra en buen estado de conservación excepto en el lado izquierdo. La inscripción latina se desarrolla en el costado derecho en tres líneas.

· Rasgos paleográficos: capital actuaria e irregular, interpunción circular, módulo letras: 9 cm.

Bibliografía

*CIL* II, 3052; Arias Cabezudo *et al.*, 1986: 117, nº 90; López Monteagudo, 1989: 72-73 (nº 88), 130-131; Álvarez Sanchís, 1999: 353-354, nº 123.

## Inscripción nº 9

### Verraco de Martiherrero (Ávila)

Nº de registro en *HEp*

30527

Tipología

Verraco (toro)

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

157 x 73 x 62 cm.

Cronología

ss. II-III d.C.

Lugar de hallazgo

Dehesa "El Palomar"

Ubicación

Museo Arqueológico de  
Ávila

Texto

Lado derecho: [D(is)] M(anibus) s(acrum) / Titillo [P]in[- -] / Titullus / Pin[- -] m(onumentum) [f(aciendum)] c(uravit)

· Variante López Monteagudo: [D(is)] M(anibus) s(acrum) / Titillo [- -] / Titullus / [- -] M(emoriae) C(uravit)

Fotografía



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

Descripción

Verraco reutilizado en época romana como monumento funerario. Se encuentra en buen estado de conservación aunque tiene las patas rotas. La inscripción latina se desarrolla en el costado derecho.

· Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, módulo letras: 6 cm.

Bibliografía

Arias Cabezado *et al.*, 1986: 93, nº 67; López Monteagudo, 1989: 65 (nº 56), 129-130; Álvarez Sanchís, 1999: 350, nº 77.

## Inscripción nº 10

### Verraco de Cáparra (Cáceres)

Nº de registro en *HEp*

22908

Tipología

Verraco (cerdo)

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

215 x 90 x 55 cm.

Cronología

Lugar de hallazgo

Finca Monte de  
Moheda

Ubicación

Finca Monte de Moheda

Texto

L(ucius) · Iuli[us - -] / An[- -]

Fotografía



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

Descripción

Verraco reutilizado en época romana como monumento funerario. Tiene las extremidades rotas. La inscripción latina se desarrolla en el lomo en dos líneas.

· Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular.

Bibliografía

González Cordero *et al.*, 1988: 23; Álvarez Sanchís, 1999: 358, nº 182.

## Inscripción nº 11

### Verraco de Montehermoso (Cáceres)

Nº de registro en *HEp*

20276

Tipología

Verraco (cerdo)

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

73 x 35 x 24 cm.

Cronología

Lugar de hallazgo

Casa de Aurelio  
Sánchez

Ubicación

Casa de Dña Rufina  
Fuentes

Texto

Lado derecho: Anda[itia Mal]gei/ni · f(ilia) · h(ic) · s(ita) · e(st) · s(it) · t(ibi) · t(erra)  
· l(evis) / Pelani[us Cam]ali · f(ilius) / ux[ori f(aciendum) c(uravit)]

Fotografía



Fuente: López Monteagudo, 1989: lám. 53, nº 142.

Descripción

Verraco reutilizado en época romana como monumento funerario. Está muy deteriorada ya que fue encontrada reutilizada como material constructivo de una vivienda y con posterioridad fue empleada como piedra de afilar. Tiene las extremidades rotas. La inscripción latina se desarrolla en el costado derecho en cuatro líneas.

· Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, módulo letras: 5 cm.

Bibliografía

González Cordero *et al.*, 1988: 24-25; López Monteagudo, 1989: 86 (nº 142), 133; Álvarez Sanchís, 1999: 358, nº 189.

## Inscripción nº 12

### Verraco de Villar del Pedroso (Cáceres)

Nº de registro en *HEp*

22638

Tipología

Verraco (cerdo)

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

118 x 63 x 36 cm.

Cronología

Lugar de hallazgo

Empedrado de una  
calle

Ubicación

Delante de la casa de  
Dña Joaquina Bautista

Texto

Lado derecho: [- - -] / [h(ic) s(itus)] est · Ba[- - -] [u]x(or) E[- - -]A / [- - -] ·

Fotografía



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

Descripción

Verraco reutilizado en época romana como monumento funerario. Está muy deteriorada. El hocico y las extremidades están mutilados. La inscripción latina se desarrolla en el costado derecho en tres líneas. Está muy desgastada. En el costado izquierdo parece tener otra inscripción totalmente ilegible.

· Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, módulo letras: 8,5 cm.

Bibliografía

*CPILC* 823; González Cordero *et al.*, 1988: 27; López Monteagudo, 1989: 89 (nº 152), 134; *HEp* 3, 1993: 149; Álvarez Sanchís, 1999: 359, nº 202.



## Inscripción nº 13

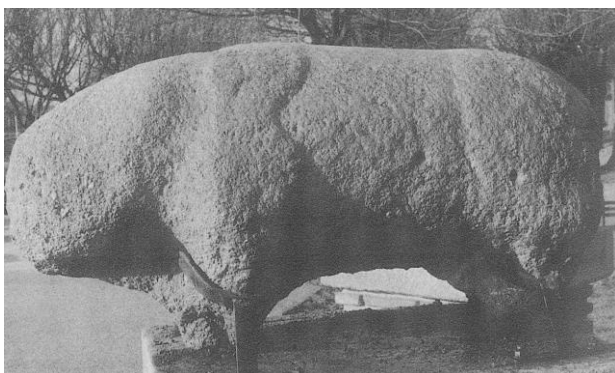
### Verraco de Coca (Segovia)

<b>Materia prima</b>	Piedra/Granito	<b>Tipología</b>	Verraco (cerdo)
		<b>Dimensiones</b>	132 x 57 x 48 cm.
<b>Cronología</b>		<b>Ubicación</b>	Puerta de la Villa
<b>Lugar de hallazgo</b>	Solar de la ciudad		

#### Texto

Lado derecho: T[---] tu [-----] / in [----] ic / P(onendum) c(uravit)

#### Fotografía



Fuente: López Monteagudo, 1989: lám. 64, nº 187.

#### Descripción

Verraco reutilizado en época romana como monumento funerario. Está deteriorado. El hocico y las extremidades están rotos. La inscripción latina se desarrolla en el costado derecho en tres líneas.

·Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, módulo letras: 4 cm.

#### Bibliografía

López Monteagudo, 1989: 99 (nº 187), 135; Álvarez Sanchís, 1999: 363, nº 254.

## Inscripción nº 14

### Verraco de Torralba de Oropesa (Toledo)

Nº de registro en *HEp*

251

Tipología

Verraco (cerdo)

Materia prima

Piedra/Granito

Dimensiones

165 x 88 x 42 cm.

Cronología

S. I d.C.

Lugar de hallazgo

Solar de la ciudad

Ubicación

Calle Sta Ana, frente a la plaza de la Iglesia

Texto

Lado derecho: Caco Turi [filio] / Tancinus · lib(ertus) · pat(rono) / p(onendum) c(uravit)

Fotografía



Fuente: Eda-bea.es, 2016.

Descripción

Verraco reutilizado en época romana como monumento funerario. Consta de peana. Se encuentra en buen estado de conservación. La inscripción latina se desarrolla en el costado derecho en tres líneas.

· Rasgos paleográficos: capital actaria e irregular, interpunción circular, módulo letras: 8 cm.

Bibliografía

*CIL* II 947, 5344; *CPILC*, 489; López Monteagudo, 1989: 105 (nº 109), 136; *HEp* 3, 1993: 377; Álvarez Sanchís, 1999: 365, nº 286.

## ABREVIATURAS

<i>AE</i>	<i>L'anée Epigraphique.</i>
<i>CIL</i>	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum.</i>
<i>CILA</i>	<i>Corpus de Inscripciones Latinas de Andalucía</i>
<i>CLE</i>	BÜCHELER, F. (1895-1897): <i>Carmina Latina epigraphica</i> , Leipzig, B. Teubneri.
<i>CPILC</i>	HURTADO DE SAN ANTONIO, R. (1977): <i>Corpus Provincial de Inscripciones Latinas de Cáceres</i> , Cáceres, Diputación Provincial de Cáceres.
<i>EE</i>	<i>Ephemeris Epigraphica</i>
<i>ERAE</i>	GARCÍA IGLESIAS, L. (1973): <i>Epigrafía Romana de Augusta Emerita</i> , Tesis Doctoral, Madrid.
<i>ERBC</i>	CANTO Y DE GREGORIO, A. M. (1997): <i>Epigrafía Romana de la Beturia Céltica</i> , Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
<i>ERCMC</i>	ESTEBAN ORTEGA, J.; SALAS MARTÍN, J. (2003): <i>Epigrafía Romana y Cristiana del Museo de Cáceres</i> , Cáceres, Museo de Cáceres.
<i>HEp</i>	<i>Hispania Epigraphica.</i>
<i>ILS</i>	DESSAU, H. (1892-1916): <i>Inscriptiones Latinae Selectae</i> , Berlin, Apud Weidmann.
<i>RAP</i>	GARCÍA, J. M. (1991): <i>Religiões antigas de Portugal: Aditamentos e observações às "Religiões da Lusitânia" de J. Leite de Vasconcelos: fontes epigráficas</i> , Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.



## BIBLIOGRAFÍA

### Fuentes antiguas

Apiano, *Historia romana*, VI, Introducción, traducción y notas de A. Sancho Royo (1980), Madrid, Gredos.

Avieno, *Ora marítima*, Edición y traducción de P. Villalba i Varneda (1994), Madrid, Historia 2000.

Estrabón, *Geografía*, III, Traducción de J. Gómez Espelosín, presentaciones, notas y comentarios de G. Cruz Andreotti, M. V. Quintela y J. Gómez Espelosín (2007), Madrid, Alianza Editorial.

Estrabón, *Geografía*, IV, Traducción, introducción y notas de M. <sup>a</sup> J. Meana y F. Piñero, revisado por C. Serrano Aybar (1998), Madrid, Gredos.

Dion Casio, *Historia romana*, LVII, Traducción y notas de J. M. Cortés Copete (2011), Madrid, Gredos.

Livio, *Historia de Roma*, XXII-XXVI, Traducción y edición de A. Ramírez de Verger, J. Fernández Valverde, J. Solís y F. Gascó (1992), Madrid, Alianza.

Plinio, *Historia Natural*, III-IV, Traducción y notas de A. Fontán, I. García Arribas, E. del Barrio Sanz, M<sup>a</sup> L. Arribas Hernández (1995-2010), Madrid, Gredos.

Polibio, *Historias*, I-X, Traducción y notas de M. Balasch Recort (1981-1983), Madrid, Gredos.

Pomponio Mela, *Corografía*, Traducción y notas de C. Guzmán Arias (1989), Murcia, Universidad de Murcia.

Prudencio, *Peristephanon*, Traducción, introducción y notas de L. Rivero García (1997), Madrid, Gredos.

Ptolomeo, *The Geography*, Traducción y edición de E. L. Stevenson, introducción de J. Fischer (1991), New York, Dover.

## Fuentes modernas

ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1994): *Los nombres personales en las inscripciones latinas de Hispania*, Murcia, Universidad de Murcia.

ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1995): «Las inscripciones latinas de Santa Lucía del Trampal (Alcuéscar, Cáceres) y el culto de Ataecina en Hispania», *Archivo Español de Arqueología*, 68, 31-105.

ABASCAL PALAZÓN, J. M. (1996): «De nuevo sobre Ataecina y Turobriga. Exploraciones del año 1990 en las Torrecillas (Alcuéscar, Cáceres)», *Archivo Español de Arqueología*, 69, 275-280.

ABASCAL PALAZÓN, J. M. (2002): «Ataecina», en Cardim Ribeiro, J. (ed.), *Religiões da Lusitania. Loquuntur saxa*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 53-60.

ABASCAL PALAZÓN, J. M.; CEBRIÁN FERNÁNDEZ, R. (2004-2005): «Inscripciones de Guadalajara, Ávila, Alconétar, Segobriga y Sevilla en manuscritos de la Real Academia de la Historia», *Lucentum*, 23-24, 197-205.

ACEDO FERNÁNDEZ, F. (2006): *El santuario de Adaegina en Malpartida de Cáceres*, Malpartida de Cáceres, Ayuntamiento de Malpartida de Cáceres.

ALARCÃO, J. (2001): «Novas perspectivas sobre os Lusitanos (e outros mundos)», *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 4-2, 293-349.

ALBA CALZADO, M. (2003): «Iglesia de Santa Lucía. Salvatierra», en Mateos Cruz, P. y Caballero Zoreda, L. (eds.), *Repertorio de arquitectura cristiana en Extremadura: época tardoantigua y altomedieval*, Mérida, Instituto de Arqueología de Mérida, 99-102.

ALBERTINI, E. (1923): *Les divisions administratives de l'Espagne romaine*, Paris, De Boccard.

ALCOCK, S. (1991): «Tomb cult and the post-classical polis», *American Journal of Archaeology*, 95, 447-467.

ALCOCK, S. (2001): «Vulgar Romanization and Dominance of Elites», en Keay, S.; Terrenato, N. (eds.), *Italy and the West. Comparative issues in Romanization*, Oxford, Oxbow, 227-233.

ALCOCK, S. (2002): *Archaeologies of the Greek Past: landscape, monuments, and memories*, Cambridge, Cambridge University Press.

ALFAYÉ VILLA, S. (2013): «Religiones indígenas e identidades (étnicas) en la Hispania indoeuropea», en Santos Yanguas, J.; Cruz Andreotti, G. (eds), *Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua: el caso hispano*, Vitoria-Gasteiz, Universidad del País Vasco, 307-334.

ALFAYÉ VILLA, S.; MARCO SIMÓN, F. (2008): «Religion, language and identity in Hispania: Celtiberian and Lusitanian rock inscriptions», en Häussler, R. (dir.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, Montagnac, Éditions Mergoïl, 281-305.

ALMAGRO BASCH, M. (1966): *Las Estelas Decoradas del Suroeste Peninsular*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

ALMAGRO GORBEA, M. (2006): «Ritos y creencias», en Almagro Gorbea, M. (dir.), *La necrópolis de Medellín*, Madrid, Real Academia de la Historia, 975-976.

ALMAGRO GORBEA, M. (2009): «Lusitanos y Vettones», en Sanabria Marcos, P. J. (coord.), *Lusitanos y vettones: los pueblos prerromanos en la actual demarcación Beira Baixa-Alto Alentejo*, Cáceres, Consejería de Cultura de la Junta de Extremadura, 15-43.

ALMAGRO GORBEA, M.; RUIZ ZAPATERO, G. (1992): «Paleoetnología de la Península Ibérica. Reflexiones y perspectivas de futuro», en Almagro Gorbea, M.; Ruiz Zapatero, G. (eds.), *Paleoetnología de la Península Ibérica. Actas de la Reunión celebrada en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense (Madrid, 13-15 de diciembre de 1989)*, Madrid, Universidad Complutense, 469-499.

ALVAR EZQUERRA, J. (1990): «El contacto intercultural en los procesos de cambio», *Gerión*, 8, 11-27.

ALVAR EZQUERRA, J. (1993): «Problemas metodológicos sobre el préstamo religioso», en Alvar Ezquerra, J.; Blánquez Pérez, C.; Wagner, C. G. (eds.), *Formas de difusión de las religiones antiguas. Segundo encuentro-coloquio de ARYS (Jarandilla de la Vera, diciembre de 1990)*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1-33.

ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J. (1957): «El nuevo hallazgo de la perdida lápida emeritense de Proserpina», *Archivo Español de Arqueología*, 30, 245-251.

ÁLVAREZ SÁENZ DE BURUAGA, J. (1970): «Un ex voto de bronce a Ataecina-Proserpina en el Museo de Mérida», *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología (Mérida, 1968)*, Zaragoza, Secretaria General de los Congresos Arqueológicos Nacionales, 827-830.

ÁLVAREZ SANCHÍS, J. R. (1999): *Los vettones*, Madrid, Real Academia de la Historia.

ANTONACCIO, C. M. (2010): «(Re)defining Ethnicity: Culture, Material Culture, and Identity», en Hales, S.; Hodos, T. (eds.), *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 32-53.

ARANDA JIMÉNEZ, G.; GARCÍA SANJUÁN, L.; MORA MOLINA, C.; MORENO ESCOBAR, M<sup>a</sup> C.; RIQUELME CANTAL, J. A.; ROBLES CARRASCO, S.; VÁZQUEZ PAZ, J. (2015): «Evidencias de asentamiento y prácticas funerarias en los dólmenes de Menga y Viera en la Antigüedad. La intervención de 1988», *Menga*, 6, 253-289.

ARCOS VON HAARTMAN, E.; ÁLVAREZ RUBIERA, A. (1987): «Análisis de la naturaleza, estructura y tecnología del conjunto de mosaicos de la villa romana del Cortijo Auta (Ríogordo), villa romana del Cortijo Vila (Alameda) y del ninfeo romano de Carnicería de los Moros (Antequera, Málaga)», *Anuario Arqueológico de Andalucía 1986. Tomo III. Actividades de Urgencia*, Sevilla, 252-258.

ARENAS ESTEBAN, J. A.; LÓPEZ ROMERO, R. (2010): «Celtic divine names in the Iberian Peninsula: towards a territorial analysis», en Arenas Esteban, J. A. (ed.), *Celtic Religion across space and time. IX workshop F. E. R. C. AN.- Fontes Religionum Epigraphici Celticarum Antiquarum (Molina de Aragón)*, Toledo, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 148-179.

ARES VÁZQUEZ, N. (1970): «Un nombre celta de Marte en Lugo», *Archivo Español de Arqueología*, 43, 226-228.

ARIAS CABEZUDO, P.; LÓPEZ VÁZQUEZ, M.; SÁNCHEZ SASTRE, J. (1986): *Catálogo de la escultura zoomorfa protohistórica y romana de tradición indígena de la provincia de Ávila*, Ávila, Institución “Gran Duque de Alba”.

ARMADA PITA, X. L.; MARTÍN SEIJO, M<sup>a</sup> (2005): «Nueva inscripción a los Lares Viales procedente de Somede (As Pontes de García Rodríguez, A Coruña)», *Gallaecia*, 24, 127-149.

ARTEAGA MATUTE, O.; CRUZ-AUÑÓN BRIONES, R. (1999): «El sector funerario de Los Cabezuelos (Valencina de la Concepción, Sevilla). Resultados preliminares de una excavación de urgencia», *Anuario Arqueológico de Andalucía 1995, Tomo III, Actividades de Urgencia*, Sevilla, 589-600.

ARTEAGA MATUTE, O.; CRUZ-AUÑÓN BRIONES, R. (2001): «Las nuevas sepulturas prehistóricas (tholoi) y los enterramientos bajo túmulos (Tartessos) de Castilleja de Guzmán (Sevilla). Excavación de Urgencia de 1996.» *Anuario Arqueológico de Andalucía 1996, Tomo III, Actividades de Urgencia*, Sevilla, 640-651.



ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. (2007): *Post-Colonial Studies: the key concepts*, New York, Routledge.

ASSMANN, J. (2011): *Historia y mito en el mundo antiguo. Los orígenes de la cultura en Egipto, Israel y Grecia*, Madrid, Gredos [1992].

BADIAN, E. (1968): *Roman Imperialism in the late Republic*, New York, Cornell University Press.

BALMORI, C. H. (1935): «Ataecina, Adaegina», *Emerita*, 3, 214-224.

BARBERARENA NÚÑEZ, M<sup>a</sup> L. (2005): «Las manifestaciones religiosas en el conventus Emeritensis (parte española) a través de los documentos epigráficos», *Palaeohispanica*, 5, 709-720.

BARBERARENA NÚÑEZ, M<sup>a</sup> L.; RAMÍREZ SÁDABA, J. L. (2010): «El sincretismo entre divinidades romanas y divinidades indígenas en el Conventus Emeritensis», en Arenas Esteban, J. A. (ed.), *Celtic Religion across space and time. IX workshop F. E. R. C. AN.- Fontes Religionum Epigraphici Celticarum Antiquarum (Molina de Aragón)*, Toledo, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 114-129.

BARRET, J. C. (1997): «Romanization: a critical comment», en Mattingly, D. J. (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: Power, discourse and discrepant experiences in the Roman Empire, Journal of Roman Archeology Supplementary series*, 23, Portsmouth, RI, 51-64.

BARTH, F. (1976): «Introducción», en Barth, F. (ed.), *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, México D. F., 9-38 [1969], Fondo de Cultura Económica.

BATISTA, J. (1983): «Subsídios para o estudo do megalitismo da Beira Baixa. A anta da Urgueira», *O Arqueólogo Português*, 4-1, 89-102.

BEARD, M.; CRAWFORD, M. H. (1985): *Rome in the late Republic. Problems and Interpretations*, London, Duckworth.

BEGUIRISTÁN GÚRPIDE, M.A.; VÉLAZ CIAURRIZ, D. (1999): «Megalitos, paisaje y memoria. Un estado de la cuestión», *Memoria y Civilización*, 2, 317-327.

BELTRÁN LLORIS, F. (2004): «Nos celtis genitos et ex hiberis. Apuntes sobre las identidades colectivas en Celtiberia», en Cruz Andreotti, B.; Mora Serrano, B. (coords.), *Identidades étnicas- identidades políticas en el mundo prerromano hispano*, Málaga, Universidad de Málaga, 87-145.

BELTRÁN LLORIS, F. (2015): «The “Epigraphic Habit” in the Roman World», en Bruun, C.; Edmonson, J. (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Epigraphy*, Oxford, Oxford University Press, 131-148.

BÉNABOU, M. (1976): «Resistance et romanisation en Afrique du Nord sous le Haut-Empire», en Pippidi, D. M. (ed.), *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien. Travaux du Vie Congrès international d'études classiques (Madrid, septembre 1974)*, Bucaresti-Paris, Editura Academiei-Les Belles Lettres, 367-376.

BENDALA GALÁN, M. (1976): «Las necrópolis de Mérida», en *Augusta Emerita. Actas del Simposio Internacional conmemorativo del bimilenario de Mérida (16-20 noviembre de 1975)*, Madrid, Dirección General del Patrimonio Artístico y Cultural-Patronato de la ciudad de Mérida, 141-161.

BENDALA GALÁN, M. (1981): «La etapa final de la cultura ibero-turdetana y el impacto romanizador», en *La baja época de la cultura ibérica, Actas de la Mesa Redonda celebrada en conmemoración de la Asociación Española de Amigos de la Arqueología (Madrid, marzo de 1979)*, Madrid, Asociación Española de Amigos de la Arqueología, 33-48.

BENDALA GALÁN, M. (1987): «La cultura en la Hispania romano-republicana. Cuestiones generales», en Bendala Galán M. (dir.), *Historia General de España y América*, Vol. 1-2, Madrid, Rialp, 569-594.

BENDALA GALÁN, M. (2002): «Virtus y pietas en los monumentos funerarios de la Hispania romana» en Vaquerizo Gil, D. (ed.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 67-86.

BENDALA GALÁN, M.; CORZO SÁNCHEZ, R. (1992): «Etnografía de la Andalucía Occidental», en Almagro Gorbea, M.; Ruiz Zapatero, G. (eds.), *Paleoetnología de la Península Ibérica. Actas de la Reunión Internacional sobre Paleoetnología de la Península Ibérica (Madrid, 1989)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 89-99.

BENTLEY, G. C. (1987): «Ethnicity and practice», *Comparative Studies in Society and History*, 29, 24-55.

BERROCAL RANGEL, L. (1992): *Los pueblos célticos del suroeste de la Península Ibérica*, Madrid, Editorial Complutense.

BHABHA, H. K. (1994): *The location of culture*, London-New York, Routledge.

BISI, A. M. (1957): *Le stele puniche*, Roma, Università di Roma.

- BLANCO FREJEIRO, A. (1962): «Antigüedades de Riotinto», *Zephyrus*, 13, 31-45.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup> (1962): *Religiones Primitivas de Hispania I. Fuentes literarias y epigráficas*, Roma, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup> (1964): «Causas de la romanización de Hispania», *Hispania*, 24 (94), 5-26.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup> (1975): *Diccionario de las Religiones Prerromanas de Hispania*, Madrid, Istmo.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup> (1977): *Imagen y mito. Estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup> (1981): «El sincretismo en la Hispania romana entre las religiones indígenas, griega, romana, fenicia y místicas», en *La religión romana en Hispania. Simposio organizado por el Instituto de Arqueología "Rodrigo Caro" del CSIC (Madrid, 17-19 de diciembre de 1979)*, Madrid, Ministerio de Cultura, 177-221.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup> (1982): *La romanización*, vol. II, Madrid, Istmo [1975].
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup> (1983): *Primitivas religiones ibéricas II. Religiones Prerromanas*, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup> (1986): «La estela de Monte Blanco, Olivenza (Badajoz), y el origen fenicio de los escudos y de los carros representados en las losas de finales de la Edad del Bronce en la Península Ibérica», *Archivo Español de Arqueología*, 59, 191-198.
- BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup> (2004): «Últimas aportaciones a las religiones prerromanas de Hispania. Teónimos I», *Ilu*, 9, 247-279.
- BOSCH GIMPERA, P. (1944): *El poblamiento antiguo y la formación de los pueblos de España*, México, Universidad Nacional de México.
- BOUZA BREY, F. (1946): «Vestio Aloniego, nueva deidad galaica», *Archivo Español de Arqueología*, 19, 110-116.
- BOWERMAN, H. C. (1913): *Roman sacrificial altars. An archaeological study of monuments in Rome*, Lancaster, The New Era Printing Company.
- BRADLEY, R. (2002): *The Past in Prehistoric Societies*, London, Routledge.

BRAEMER, F. (1968): «Sculptures en métal battu et repoussé de la Gaule romaine et des régions limitrophes», *Revue Archéologique*, 2, 327-354.

BRIQUEL, D. (1993): «Les voix oraculaires», en *Les bois sacrés: actes du colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Naples, 23-25 novembre 1989)*, Napoli, Centre Jean Bérard, 77-90.

BRITO, B. (1597): *Monarquia Lusitana*, vol. I, Lisboa, Mosteiro de Alcobaça.

BRUNT, P. A. (1976): “The Romanization of the local ruling classes in the Roman empire”, en Pippidi, D. M. (ed.), *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine. Travaux du Vie Congrès international d'études classiques (Madrid, septembre 1974)*, Bucaresti-Paris, Editura Academiei-Les Belles Lettres, 161-173.

BÚA CARBALLO, J. C. (1999): «Hipótesis para algunas inscripciones rupestres del occidente peninsular», en Villar, F.; Beltrán, F. (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana. Actas del VII Coloquio sobre lenguas y culturas paleohispánicas (Zaragoza, 12-15 de marzo, 1997)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 309-328.

BÚA CARBALLO, J. C. (2000): *Estudio lingüístico de la teonimia lusitano-gallega*, Tesis Doctoral, Salamanca.

BÜCHELER, F. (1895-1897): *Carmina Latina epigraphica*, Leipzig, B. Teubneri.

BUENO RAMÍREZ, P.; DE BALBÍN BEHRMANN, R.; BARROSO, R.; ALCOLEA, J. J.; VILLA, R.; MORALEDA, A. (1999): *El Dolmen de Navalcán. El Poblamiento Megalítico en el Guadyerbas*, Toledo, Instituto Provincial de Investigaciones y Estudios Toledanos.

CABALLERO ZOREDA, L. (1987): «Hacia una propuesta tipológica de los elementos de la arquitectura de culto cristiano de época visigoda (Nuevas iglesias de El Gatillo y El Trampal)», *Actas del II Congreso de Arqueología Medieval Española (Madrid, 19-24 de enero, 1987)*, Madrid, Comunidad de Madrid y Asociación de Arqueología Medieval Española, 61-98.

CABALLERO ZOREDA, L.; ROSCO MADRUGA, J. (1988): «Iglesia visigoda de Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar (prov. Cáceres). Primera campaña de trabajos arqueológicos. 1983-1984», *Extremadura Arqueológica*, 1, 231-249.

CABALLERO ZOREDA, L.; SÁNCHEZ SANTOS, J. C. (1990): «Reutilizaciones de material romano en edificios de culto cristiano», *Antigüedad y cristianismo*, 7, 431-485.

CABALLERO ZOREDA, L.; ALMAGRO GORBEA, A.; MADROÑERO DE LA CAL, A.; GRANDA SANZ, A. (1991): «La Iglesia de época visigoda de “Santa Lucía del Trampal”, Alcuéscar (Cáceres)», *Extremadura Arqueológica*, 2, 497-523.

CABALLERO ZOREDA, L.; SÁEZ LARA, F. (1999): «La Iglesia mozárabe de Sta. Lucía del Trampal, Alcuéscar (Cáceres). Arqueología y Arquitectura», *Memorias de Arqueología Extremeña*, 2, 11-201.

CALADO, M. (1993): *Carta Arqueológica do Alandroal*, Alandroal, Câmara Municipal do Alandroal.

CALADO, M. (1996): «Endovélico e Rocha da Mina», *Ophiussa*, 100-103.

CAMPOS CARRASCO, J. M.; BERMEJO MELÉNDEZ, J. (2007): «Manifestaciones de culto imperial en el foro de la ciudad hispanorromana de Turobriga», en Nogales, T.; González, J. (eds.), *Actas del Congreso Internacional Culto Imperial: política y poder (Mérida, 18-20 de mayo de 2006)*, Roma, L’Erma di Bretschneider, 253-273.

CAMPOS CARRASCO, J. M.; BERMEJO MELÉNDEZ, J. (2013): «Arucci y Turobriga: su problemática y reducción», *Archivo Español de Arqueología*, 86, 113-130.

CAMPOS CARRASCO, J.; PÉREZ MACÍAS, J. A.; VIDAL TERUEL, N. O. (2001): «La ciudad hispanorromana de Turobriga (Aroche, Huelva)», en Valencia Pérez, C. (coord.), *Patrimonio Cultural de la provincia de Huelva, Actas de las XV Jornadas del Patrimonio de la Comarca de la Sierra (Aroche, 13-16 de abril de 2000)*, Huelva, Diputación Provincial de Huelva, 93-131.

CANTO Y DE GREGORIO, A. M. (1997): *Epigrafía Romana de la Beturia Céltica*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

CARRASCO MARTÍN, M<sup>a</sup> J. (1991): «Avance al estudio del sepulcro megalítico de La Granja del Toriñuelo (Jerez de los Caballeros)», en *I Jornadas de Prehistoria y Arqueología en Extremadura (1986-1990)*, *Extremadura Arqueológica*, 2, 113-128.

CARDIM RIBEIRO, J. (2002a): «Endovellicus», en Cardim Ribeiro, J. (ed.), *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 79-90.

CARDIM RIBEIRO, J. (2002b): «Numina tutelares – Entidades “personalizadas”», en Cardim Ribeiro, J. (ed.), *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*, Lisboa, Museu Nacional de Arqueologia, 367-368.

CARDIM RIBEIRO, J. (2005): «O deus sanctus Endovellicus durante a romanidade. ¿Uma interpretatio local de Faunus-Silvanus?», *Palaeohispánica*, 5, 721-764.

CARDIM RIBEIRO, J. (2013): «‘Damos-te esta ovelha, ó Trebopala!’ a invocatio lusitana de Cabeço das Fráguas (Portugal)», *Palaeohispanica*, 13, 237-256.

CARDOSO, J. L.; GOMES, M. V.; CANINAS, J. C.; HENRIQUES, F. R. (1995): «O Menir de Cegonhas (Idanha-a-Nova)», *Estudos Pré-Históricos*, 3, 5-17.

CARDOZO, M. (1985): *Catálogo do Museu de Martins Sarmento: Secção de epigrafia latina e de escultura antiga*, Guimarães [1935], Fundação Calouste Gulbenkian.

CARRIAZO Y ARROQUIA, J. de M. (1962): «El dolmen de Ontiveros (Valencina de la Concepción, Sevilla)», en *Homenaje al Profesor Cayetano de Mergelina*, Murcia, Universidad de Murcia, 209-229.

CARVALHO, P. C. (2008): «Por terras do Sabugal na época romana», *Museu do Sabugal, Coleção Arqueológica*, Sabugal, 73-83.

CEÁN BERMÚDEZ, J. A. (1832): *Sumario de las antigüedades romanas que hay en España, en especial las pertenecientes a las Bellas Artes*, Madrid, Imprenta de D. Miguel de Burgos.

CELESTINO PÉREZ, S. (1997): «Santuarios, centros comerciales y paisajes sacros», *Quaderns de prehistòria i arqueologia de Castelló*, 18, 359-389.

CELESTINO PÉREZ, S. (2001): *Estelas de Guerrero y Estelas Diademadas: La Precolonización y Formación del Mundo Tartésico*, Barcelona, Bellaterra.

CERRILLO MARTÍN DE CÁCERES, E.; FERNÁNDEZ CORRALES, J. M.; HERRERA GARCÍA DE LA SANTA, G. (1990): «Ciudades, territorios y vías de comunicación en la Lusitania meridional española», en *Les villes de Lusitanie romaine: hiérarchies et territoires. Table ronde internationale du CNRS (Talence, le 8-9 décembre 1988)*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 51-72.

CHIC GARCÍA, G. (1997): *Historia económica de la Bética en época de Augusto*, Sevilla, Padilla Libros.

CISNEROS CUNCHILLOS, M. (1988): *Mármoles hispanos: su empleo en la España romana*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.

COLÍN VINUESA, C. (1994): «Pervivencia de elementos indígenas en las estelas romanas en la provincia de Soria. Iconografía», en De la Casa Martínez, C. (coord.), *Actas del V Congreso Internacional de Estelas Funerarias (Soria, 28 de abril-1 de mayo, 1993)*, Soria, Diputación Provincial de Soria, 297-300.

CORCHÓN RODRÍGUEZ, M<sup>a</sup> S.; ORTEGA MARTÍNEZ, P.; GONZÁLEZ AGUILERA, D.; MUÑOZ NIETO, A.; RODRÍGUEZ GUY, P.; GÁRATE MAIDAGAN, D.; RIVERO VILÁ, O. (2012): «Nuevas investigaciones en la cueva de la Griega (Pedraza, Segovia, España). Aportaciones de las geotecnologías al estudio del arte paleolítico», *Espacio, Tiempo y Forma (Prehistoria y Arqueología)*, 5, 543-556.

CORREA, A. A. M. (1924): *Os povos primitivos da Lusitania*, Porto, Casa Editora de A. Figueirinhas.

CORREIA SANTOS, M<sup>a</sup> J. D. (2007): «El sacrificio en el occidente de la Hispania romana: para un nuevo análisis de los ritos de tradición indoeuropea», *Palaeohispanica*, 7, 175-217.

CORREIA SANTOS, M<sup>a</sup> J. D. (2008): «The triple animal sacrifice and the religious practice of the indigenous western Hispania», en Sartori, A. (ed.), *Dedicanti e Cultores nelle Religioni Celtiche: VIII Workshop F.E.R.C.A.N. (Gargnano del Garda, 9-12 maggio 2007)*, *Quaderni di Acme*, 104, Milano, Cisalpino, 253-274.

CORREIA SANTOS, M<sup>a</sup> J. D. (2010a): «Inscripciones rupestres y espacios sagrados del norte de Portugal: nuevos datos y contextualización. Los casos de Pena Escrita, Mogueira y Pias dos Mouros», en Arenas Esteban, J. A. (ed.), *Celtic religion across space and time: IX Workshop F.E.R.C.A.N.*, Molina de Aragón-Toledo, Consejería de Educación y Cultura de la Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 181-198.

CORREIA SANTOS, M<sup>a</sup> J. D. (2010b): «O Cabeço das Fráguas e a concepção de espaço sagrado na Hispania indo-europeia», *Iberografias*, 6, 131-141.

CORREIA SANTOS, M<sup>a</sup> J. D. (2012): «La arqueología, lo imaginario y lo real: el santuario rupestre de Mogueira (São Martinho de Mouros, Portugal)», *Madrider Mitteilungen*, 53, 455-496.

CORREIA SANTOS, M<sup>a</sup> J. D. (2015): *Santuarios rupestres de la Hispania indoeuropea*, Tesis Doctoral, Zaragoza.

CORREIA SANTOS, M<sup>a</sup> J. D.; SCHATTNER, T. G. (2010): «O santuário do Cabeço das Fráguas através da arqueologia», *Iberografias*, 6, 89-108.

COSTA MARTÍNEZ, J. (1891-1895): *Estudios Ibéricos*, Madrid, Institución “Fernando el Católico”.

COULANGES, N. D. F. (1964): *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, Bruxelles [1891], Culture et Civilisation.

CRESPO ORTIZ DE ZÁRATE, S. (1997): «Sacerdotes y sacerdocio en las religiones indoeuropeas de Hispania prerromana y romana», *Ilu*, 2, 17-37.

CRUZ ANDREOTTI, G.: MORA SERRANO, B. (2004): «Introducción. De identidades y de identidad», en Cruz Andreotti, B.; Mora Serrano, B. (coords.), *Identidades étnicas- identidades políticas en el mundo prerromano hispano*, Málaga, Universidad de Málaga, 7-13.

CUMONT, F. (1966): *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris [1942], Librairie Orientaliste Paul Geuthner.

CURADO, F. P. (1984): «Aras a Laepus procedentes de Pousafoles, Sabugal», *Ficheiro Epigráfico*, 7 (28), 8-12.

CURADO, F. P. (1989): «As inscrições indígenas de Lamas de Moledo (Castro d'Aire) e do Cabeço das Fráguas, Pausafoles (Sabugal): Duas teogonias, diferente etnogénese?», en *Actas do I Coloquio Arqueológico de Viseu*, Viseu, Governo Civil do Distrito de Viseu, 349-370.

CURCHIN, L. A. (1991): *Roman Spain: Conquest and assimilation*, London, Routledge.

CURCHIN, L. A. (2004): *The romanization of central Spain: complexity, diversity and change in a provincial hinterland*, London-New York, Routledge.

DE BLAS CORTINA, M. A. (2015): «Megaliths and Holy Places in the Genesis of the Kingdom of Asturias (North of Spain, ad 718–910)», en Díaz-Guardamino Uribe, M; García Sanjuán, L; Wheatley, D. (eds.), *The Lives of Prehistoric Monuments in Iron Age, Roman, and Medieval Europe*, Oxford, Oxford University Press, 205-223.

DE CAZANOVE, O. (1993): «Suspension d'exvoto dans les bois sacrés», en De Cazanova, O. (ed.), *Les bois sacrés: actes du colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Naples, 23-25 novembre 1989)*, Napoli, Centre Jean Bérard, 111-126.

DE FRANCISCO MARTÍN, J. (1989): *Conquista y romanización de Lusitania*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

DE HOZ BRAVO, J. J. (1986): «La religión de los pueblos prerromanos de Lusitania», en Chaparro Gómez, C. (coord.), *Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas de la Lusitania (Cáceres, marzo de 1984)*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 31-49.



DE VOS, G. A. (1995): «Ethnic pluralism: conflict and accommodation», en Romanucci-Ross, L.; De Vos, G. A. (eds.), *Ethnic identity: creation, conflict and accommodation*, 5-41, Walnut Creek, CA, AltaMira Press.

DELIBES DE CASTRO, G.; ROJO GUERRA, M.; REPRESA BERMEJO, J. I. (1993): *Dólmenes de La Lora. Burgos*, Salamanca, Junta de Castilla y León.

DELIBES DE CASTRO, G.; FERNÁNDEZ MANZANO, J. (2007): «¿Para los hombres o para los dioses? Certezas y sospechas sobre la intención de los depósitos del Bronce Final Atlántico», en Celis Sánchez, J.; Delibes de Castro, G.; Fernández Manzano, J.; Grau Lobo, L. (eds.), *El hallazgo leonés de Valdevimbre y los depósitos del Bronce Final Atlántico en la Península Ibérica*, Valladolid, Instituto Leonés de Cultura, 10-35.

DESSAU, H. (1892-1916): *Inscriptiones Latinae Selectae*, Berlin, Apud Weidmann.

DIAS, M<sup>a</sup> M. A; COELHO, L. (1995-1997): «Endovélico: caracterização social da romanidade dos cultuantes e do seu santuário (São Miguel da Mota, Terena, Alandroal)», *O Arqueólogo Português*, 4-13/15, 233-265.

DIAS, M<sup>a</sup> M. A (2002): «O chamado ‘Hino a Endovélico’», en Cardim Ribeiro, J. (ed.), *Religiões da Lusitânia. Loquuntur Saxa*, Lisboa, Museu Arqueológico Nacional, 91-92.

DÍAZ-ANDREU GARCÍA, M. (2002): *Historia de la Arqueología en España: estudios*, Madrid, Ediciones Clásicas.

DÍAZ-GUARDAMINO URIBE, M.; GARCÍA SANJUÁN, L.; WHEATLEY, D. (eds.) (2015a): *The Lives of Prehistoric Monuments in Iron Age, Roman, and Medieval Europe*, Oxford, Oxford University Press.

DÍAZ-GUARDAMINO URIBE, M.; GARCÍA SANJUÁN, L.; WHEATLEY, D. (2015b): «The Lives of Prehistoric Monuments in Iron Age, Roman, and Medieval Europe: An Introduction», en Díaz-Guardamino Uribe, M; García Sanjuán, L; Wheatley, D. (eds.), *The Lives of Prehistoric Monuments in Iron Age, Roman, and Medieval Europe*, Oxford, Oxford University Press, 3-17.

DÍAZ-ZORITA BONILLA, M.; GARCÍA SANJUÁN, L. (2012): «Las inhumaciones medievales del atrio del dolmen de Menga (Antequera, Málaga): estudio antropológico y cronología absoluta», *Menga*, 3, 237-250.

DÍEZ DE VELASCO, F. (1999): «Religión provincial romana en la Península Ibérica: reflexiones teóricas y metodológicas», en *Seminario Religión y magia en la antigüedad (Valencia, 16-18 de abril, 1997)*, Valencia, Generalitat Valenciana, 89-165.

DOPICO CAÍNZOS, M<sup>a</sup> D. (1986): «Los conventus iuridici. Origen, cronología y naturaleza histórica», *Gerión*, 4, 265-283.

DUPLÁ ANSUÁTEGUI, A. (2002): «El franquismo y el mundo antiguo. Una revisión historiográfica» en Forcadell Álvarez, C.; Peiró Martín, I. (coords.), *Lecturas de la historia: nueve reflexiones sobre la historia de la historiografía*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 167-190.

EDMONDSON, J. (2004): «Inmigración y sociedad local en Augusta Emerita, 25 a.C-250 d.C.», en Gorges, J. G.; Cerrillo, E. Nogales Basarrate, T. (eds.), *V Mesa Redonda Internacional sobre Lusitania romana: las comunicaciones (Cáceres, 7- 9 de noviembre, 2002)*, Madrid, Ministerio de Cultura, 321-368.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1975): *Divindades indígenas sob o dominio romano em Portugal. Subsídios para o seu estudo*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1982): «Textos fragmentados em honra de Endovélico», *Ficheiro Epigráfico*, 3 (10).

ENCARNAÇÃO, J. d' (1984): *Inscrições romanas do conventus Pacensis: subsídios para o estudo da romanização*, Coimbra. Instituto de Arqueologia, Faculdade de Letras.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1985): «Ara votiva a Triborunnis», *Ficheiro Epigráfico*, 14 (59).

ENCARNAÇÃO, J. d' (1985-1986): «Omissão dos teónimos em inscrições votivas», *Veleia*, 2-3, 305-310.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1987): «Divindades indígenas da Lusitania», *Conimbriga*, 26, 5- 37.

ENCARNAÇÃO, J. d' (1998): «Religión indígena y religión popular», en *Hispania, el legado de Roma (en el año de Trajano). Catálogo de la exposición (La Lonja, Zaragoza, septiembre-noviembre, 1998)*, Zaragoza, Ministerio de Educación y Cultura, 269-273.

ENCARNAÇÃO, J. d' (2009): «Aspectos da religiosidade vernácula na Hispânia romana», en Andreu Pintado, J.; Cabrero Piquero, J.; Rodà de Llanza, I. (coord.), *Hispaniae: Las provincias hispanas en el mundo romano*, Tarragona, Institut Català d'Arqueologia Clàssica, 465-472.

ERIKSEN, T. H. (1993): *Ethnicity and nationalism: anthropological perspectives*, London, Pluto Press.

ESCACENA CARRASCO, J. L.; PADILLA MONGE, A. (1992): *El poblamiento romano en las márgenes del antiguo estuario del Guadalquivir*, Écija, Gráficas Sol.

ESPANCA, J. J. R. (1882): «O deus Endovellico dos Celtas do Alemtejo», *Boletim da Sociedade Geográfica de Lisboa*, 2, 253-296.

ESTEBAN ORTEGA, J.; SALAS MARTÍN, J. (2003): *Epigrafía Romana y Cristiana del Museo de Cáceres*, Cáceres, Museo de Cáceres.

FÁBREGA ÁLVAREZ, P.; FONTE, J.; GONZÁLEZ GARCÍA, F. J. (2011): «Las sendas de la memoria. Sentido, espacio y reutilización de las estatuas-menhir en el noroeste de la Península Ibérica», *Trabajos de Prehistoria*, 68-2, 313-330.

FARAONE, C.A. (1991): «The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells», en Faraone, C. A.; Obbink, D. (eds.), *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion*, New York, Oxford University Press, 3-32.

FEDELE, F. (2015): «Life and Death of Copper Age Monoliths at Ossimo Anvòia (Val Camonica, Italian Central Alps), 3000 BC–AD 1950», en Díaz-Guardamino Uribe, M; García Sanjuán, L; Wheatley, D. (eds.), *The Lives of Prehistoric Monuments in Iron Age, Roman, and Medieval Europe*, Oxford, Oxford University Press, 225-247.

FERNÁNDEZ FLORES, A.; AYCART LUENGO, V. (2013): «Montelirio. Un sepulcro clave para la comprensión del registro de los grandes monumentos megalíticos de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán (Sevilla)», en García Sanjuán, L.; Vargas Jiménez, J. M.; Hurtado Pérez, V.; Ruiz Moreno, T.; Cruz-Auñón Briones, R. (eds.), *El asentamiento prehistórico de Valencina de la Concepción (Sevilla): Investigación y Tutela en el 150 Aniversario del Descubrimiento de La Pastora*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 233-259.

FERNÁNDEZ FLORES, A.; GARCÍA SANJUÁN, L. (2016): «Arquitectura, estratigrafía y depósitos del tholos de Montelirio», en Fernández Flores, A.; García Sanjuán, L.; Díaz-Zorita Bonilla, M. (eds.), *Montelirio: Un gran Monumento Megalítico de la Edad del Cobre*, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 71-131.

FERNÁNDEZ FUSTER, L. (1950): «La fórmula “ex visu” en la epigrafía hispánica», *Archivo Español de Arqueología*, 23, 279-291.

FERNÁNDEZ GÓMEZ, F. (1973): «El santuario de Postoloboso (Candeleda, Ávila)», *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 2, 169-270.

FERNÁNDEZ-GUERRA Y ORBE, A. (1853): «Antiguallas de Cadalso de los Vidrios, Guisando, y Escalona. Cartas a un amigo», *Seminario Pintoresco Español*, 297-299; 308-309 y 313-315.

FERNÁNDEZ OCHOA, C. (1987): «Los pueblos prerromanos de la fachada atlántica: lusitanos y célticos», en Bendala Galán M. (dir.), *Historia General de España y América*, Vol. 1-2, Madrid, Rialp, 331-355.

FERNÁNDEZ OCHOA, C.; ZARZALEJOS PRIETO, M. (1994): «La estela de Chillón (Ciudad Real). Algunas consideraciones acerca de la funcionalidad de las “estelas de guerrero” del Bronce Final y su reutilización en época romana», en De la Casa Martínez, C. (ed.), *Actas del V Congreso Internacional de Estelas Funerarias (Soria, 28 de abril-1 de mayo, 1993)*, Soria, Diputación Provincial de Soria, 263-272.

FERNÁNDEZ OCHOA, C.; MORILLO CERDÁN, A. (2002): «Romanización y asimilación cultural en el Norte Peninsular. Algunas reflexiones sobre un topos historiográfico desde una perspectiva arqueológica», en Blas Cortina, M. A.; Villa Valdés, A. (eds.), *Los poblados fortificados del noroeste de la Península Ibérica: formación y desarrollo de la cultura castreña*, Navia, Ayuntamiento de Navia, 261-277.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, L. E., ROMERO PÉREZ, M. y RUIZ DE LA LINDE, R. (2006): «Resultados preliminares del control arqueológico de los trabajos de consolidación del sepulcro megalítico de Viera, Antequera», *Anuario Arqueológico de Andalucía 2003, Tomo III, Actividades de Urgencia*, Sevilla, 89-99.

FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, L. E.; ROMERO PÉREZ, M. (2007): «Las necrópolis en el entorno de Antikaria y Singilia Barba. Bases para su estudio sistemático», *Mainake*, 29, 401-432.

FERREIRA, O. V. (1952): «Ara votiva da Lousã», *Revista de Guimarães*, 62, 192-195.

FERRER PALMA, J. E. (1997): «Proyecto de reconstrucción arquitectónica y paleoambiental en la necrópolis megalítica de Antequera (1985-1991): aspectos metodológicos», en Martín Ruiz, J. M.; Martín Ruiz, J. A.; Sánchez Bandera, P. J. (eds.), *Arqueología a la Carta. Relaciones entre Teoría y Método en la Práctica Arqueológica*, Málaga, Diputación Provincial de Málaga, 119-144.

FERRER PALMA, J. E.; MARQUÉS MERELO, I.; BALDOMERO NAVARRO, A.; AGUADO MANCHA, T. (2004): «Estructuras tumulares y procesos de construcción en los sepulcros megalíticos de la provincia de Málaga. La necrópolis megalítica de Antequera», *Mainake*, 26, *Monográfico Los Enterramientos en la Península Ibérica durante la Prehistoria Reciente*, 117-210.

FERRER SOLER, A. (1948): «El exvoto iberorromano de Malpartida de Cáceres dedicado a deidad “Turibrigensi Adaeginae”», *Archivo Español de Arqueología*, 21 (72), 288-291.

FERRER ALBELDA, E.; GARCÍA FERNÁNDEZ, F. J. (2002): «Turdetania y turdetanos: contribución a una problemática historiográfica y arqueológica», *Mainake*, 24, 133-151.

FERRER ALBELDA, E. (2004): «Sustratos fenicios y adstratos púnicos: los bástulos entre el Guadiana y el Guadalquivir», *Huelva Arqueológica*, 20, 281-298.

FERRER PALMA, J. E.; RODRÍGUEZ OLIVA, P. (1978): «Hallazgos monetarios en las Peñas de los Gitanos (Montefrío, Granada)», *Cuadernos de Prehistoria de la Universidad de Granada*, 3, 327-342.

FITA COLOMÉ, F. (1885): «Inscripciones romanas inéditas de Cáceres, Brandomil, Naranco y Lérida», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 6, 430.

FITA COLOMÉ, F. (1913): «Nuevas lápidas romanas de Santisteban del Puerto, Berlanga (Badajoz), Ávila y Retortillo (Salamanca)», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 62, 529-545.

FLIEDNER, G. (1932): «Das Weiterleben der Ataecina», *Theologische Studien und Kritiken*, 104, 111-120.

FRAGOSO DE LIMA, J. (1951): «Aspectos da romanização no território português da Bética», *O Arqueólogo Português*, 1, 194-210.

FREEMAN, P. W. M. (1993): «‘Romanisation’ and Roman material culture», *Journal of Roman Archaeology*, 6, 438-445.

FREEMAN, P. W. M. (1997): «Mommsen to Haverfield: the origins of studies of Romanization in late 19th-c. Britain», en Mattingly, D. J. (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism. Power, discourse and discrepant experience in the Roman Empire*, *Journal of Roman Archaeology Supplementary series*, 23, Portsmouth, RI, 27-50.

GALÁN DOMINGO, E. (1993): *Estelas, Paisaje y Territorio en el Bronce Final del Suroeste de la Península Ibérica*, *Complutum Extra*, 3, Madrid.

GALLEGO FRANCO, H. (2004): «La mujer en las estructuras religiosas de Hispania septentrional. Consideraciones en base a la epigrafía votiva hispanorromana del territorio Castellano-Leonés», *Ilu*, 9, 69-89.

GALLINI, C. (1973): «Che cosa intendere per ellenizzazione. Problema di metodo», *Dialoghi di Archeologia*, 7, 175-191.

GARCÍA, J. M. (1991): *Religiões antigas de Portugal: Aditamentos e observações às "Religiões da Lusitânia" de J. Leite de Vasconcelos: fontes epigráficas*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

GARCÍA Y BELLIDO, A. (1945): «Bandas y guerrillas en las luchas contra Roma», *Hispania*, 21, 547-604.

GARCÍA Y BELLIDO, A. (1949): *Esculturas romanas de España y Portugal*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

GARCÍA Y BELLIDO, A. (1958): «De nuevo sobre el jarro ritual lusitano publicado en AEA 30, 1957, 121 ss.», *Archivo Español de Arqueología*, 31, 1958, 155.

GARCÍA Y BELLIDO, A. (1963): «Los auxiliares hispanos en los ejércitos romanos de ocupación (200-30 a. d. J. C.)», *Emerita*, 31, 213-226.

GARCÍA Y BELLIDO, A. (1972): «El tetrapylon de Capera (Cáparra, Cáceres)», *Archivo Español de Arqueología*, 45, 45-90.

GARCÍA-BELLIDO GARCÍA DE DIEGO, M<sup>a</sup> P. (1991): «Las religiones orientales en la Península Ibérica: Documentos numismáticos I», *Archivo Español de Arqueología*, 62, 37-81.

GARCÍA-BELLIDO GARCÍA DE DIEGO, M<sup>a</sup> P. (1996): «Mansio ad sorores en el Iter ab Emerita Asturicam», *Archivo Español de Arqueología*, 69, 281-286.

GARCÍA-BELLIDO GARCÍA DE DIEGO, M<sup>a</sup> P. (2001): «Lucus Feroniae Emeritensis», *Archivo Español de Arqueología*, 74, 53-71.

GARCÍA FERNÁNDEZ, F. J. (2004): «De Turdetania a Baetica: la imagen de una región paradigmática en la literatura grecolatina», en Beltrán Lloris, F. (coord.), *Antiqua iuniora: en torno al Mediterráneo en la Antigüedad*, Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 111-123.

GARCÍA FERNÁNDEZ, F. J. (2007): «Etnología y etnias de la Turdetania en época prerromana», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 33, 117-143.

GARCÍA FERNÁNDEZ, F. J. (2012): «Tartesios, túrdulos, turdetanos. Realidad y ficción de la homogeneidad étnica de la Bética romana», en Santos Yanguas, J; Cruz

Andreotti, G. (eds.), *Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua: el caso hispano*, Vitoria-Gasteiz, Universidad del País Vasco, 691-734.

GARCÍA FERNÁNDEZ-ALBALÁT, B. (1993-1994): «La diosa Erbina, la soberana guerrera femenina y los límites entre igaeditanos y vetones», *Conimbriga*, 32-33, 383-401.

GARCÍA IGLESIAS, L. (1971): «La Beturia, un problema geográfico de la Hispania Antigua», *Archivo Español de Arqueología*, 44, 86-108.

GARCÍA IGLESIAS, L. (1973): *Epigrafía Romana de Augusta Emerita*, Tesis Doctoral, Madrid.

GARCÍA IGLESIAS, L. (1976): «Epigrafía romana en Mérida», en *Augusta Emerita. Actas del Simposio Internacional conmemorativo del bimilenario de Mérida (16-20 de noviembre, 1975)*, Madrid, Dirección General del Patrimonio Artístico y Cultural-Patronato de la ciudad de Mérida, 63-73.

GARCÍA MORENO, L. A. (1989): «La Hispania anterior a nuestra era: verdad, ficción y prejuicio en la historiografía antigua y moderna», en *Actas del VII Congreso Español de Estudios Clásicos (Madrid, 20-24 de abril, 1987)*, vol. III, Madrid, Universidad Complutense, 17-43.

GARCÍA SANJUÁN, L. (2005a): «Las piedras de la memoria. La permanencia del megalitismo en el suroeste de la Península Ibérica durante el II y I milenios a.n.e.», *Trabajos de Prehistoria*, 62, 1, 85-109.

GARCÍA SANJUÁN, L. (2005b): «Grandes piedras viejas, memoria y pasado. Reutilizaciones del Dolmen de Palacio III (Almadén de la Plata, Sevilla) durante la Edad del Hierro», en Celestino Pérez, S.; Jiménez Ávila, J. (eds.), *El Periodo Orientalizante. Actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida: Protohistoria del Mediterráneo Occidental (Mérida, 5-8 de Mayo de 2003)*, Mérida, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 595-604.

GARCÍA SANJUÁN, L. (2008): «Muerte, tiempo, memoria. Los megalitos como memoriales culturales», en García Sanjuán, L. (coord.), *Patrimonio Megalítico, PH67, Número Monográfico del Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, Sevilla, 34-45.

GARCÍA SANJUÁN, L. (2013): «El asentamiento de la Edad del Cobre de Valencina de la Concepción: Estado actual de la investigación, debates y perspectivas», en García Sanjuán, L.; Vargas Jiménez, J. M.; Hurtado Pérez, V.; Ruiz Moreno, T.; Cruz-Auñón Briones, R. (eds.), *El Asentamiento Prehistórico de Valencina de la Concepción*:

*Investigación y Tutela en el 150 Aniversario del Descubrimiento de La Pastora*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 21-59.

GARCÍA SANJUÁN, L.; WHEATLEY, D. W.; FÁBREGA ÁLVAREZ, P.; HERNÁNDEZ ARNEDO, M<sup>a</sup> J.; POLVORINOS DEL RÍO, A. (2006): «Las estelas de guerrero de Almadén de la Plata (Sevilla). Morfología, Tecnología y Contexto», *Trabajos de Prehistoria*, 63, 135-152.

GARCÍA SANJUÁN, L.; GARRIDO GONZÁLEZ, P.; LOZANO GÓMEZ, F. (2007): «Las piedras de la memoria (II). El uso en época romana de espacios y monumentos sagrados prehistóricos del Sur de la Península Ibérica», *Complutum*, 18, 109-130.

GARCÍA SANJUÁN, L.; WHEATLEY, D. W. (2009): «El marco territorial de los dólmenes de Antequera: valoración preliminar de las primeras investigaciones», en Ruiz González, B. (coord.), *Dólmenes de Antequera. Tutela y valorización hoy*, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 128-143.

GARCÍA SANJUÁN, L.; LOZANO RODRÍGUEZ, J. A. (2015): «Menga (Andalusia, Spain): biography of an exceptional megalithic monument», en Laporte, L.; Scarre, C. (eds.), *The Megalithic Architectures of Europe*, Oxford, Oxbow, 3-16.

GARCÍA SANJUÁN, L.; ARANDA JIMÉNEZ, G.; CARRIÓN MÉNDEZ, F.; MORA MOLINA, C.; LOZANO MEDINA, A.; GARCÍA GONZÁLEZ, D. (2016): «El relleno del pozo de Menga: estratigrafía y radiocarbono», *Menga*, 7, 199-223.

GARCÍA QUINTELA, M. V. (1999): *Mitología y mitos de la Hispania Prerromana*, III, Madrid, Akal.

GARCÍA QUINTELA, M. V.; SANTOS ESTÉVEZ, M. (2008): *Santuarios de la Galicia Céltica. Arqueología del Paisaje y Religiones Comparadas en la Edad del Hierro*, Madrid, Abada.

GARCÍA QUINTELA, M. V.; GONZÁLEZ GARCÍA, A. C. (2010): «Campo Lameiro y Peñalba de Villastar: Miradas cruzadas sobre lugares de culto prerromanos peninsulares y su romanización», en Burillo Mozota, F. (ed.), *VI Simposio sobre Celtíberos: Ritos y Mitos (Daroca, 27-29 de noviembre de 2008)*, Daroca, Centro de Estudios Celtibéricos de Segeda, 113-121.

GARNSEY, P. D. A.; WHITTAKER, C. R. (eds.) (1978): *Imperialism in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press.

GARRIDO GONZÁLEZ, P. (2011): *La ocupación romana del Valle del Guadamar y la conexión minera*, Tesis Doctoral, Sevilla.



GIMBUTAS, M. (2014): *Diosas y dioses de la vieja Europa (7000-35000 a.C.)*, Madrid Siruela [1974].

GIMENO PASCUAL, H. (1988): *Artesanos y técnicos en la epigrafía hispana*, Barcelona, Bellaterra.

GIMENO PASCUAL, H.; VARGAS, G. (1993): «Inscripción inédita dedicada a Endovellico», *Ficheiro Epigráfico*, 42 (188).

GLINISTER, F. (2006): «Reconsidering ‘religious romanization’», en Schultz, C. E.; Harvey, P. B. (eds.), *Religion in republican Italy*, Cambridge, Cambridge University Press, 10-33.

GÓMEZ-MORENO MARTÍNEZ, M. (1904): «Sobre arqueología primitiva en la región del Duero», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 45, 147-160.

GÓMEZ-MORENO MARTÍNEZ, M. (1905): «Arquitectura tartesia: la necrópoli de Antequera», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 47, 81-141.

GONÇALVES, L. J. R. (2007): *Escultura romana em Portugal: uma arte do quotidiano*, Mérida, Museo Nacional de Arte Romano.

GONZÁLEZ CORDERO, A.; DE ALVARADO GONZALO, M.; BARROSO GUTIÉRREZ, F. (1988): «Esculturas zoomorfas de la provincia de Cáceres», *Anas*, 1, 19-33.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. (1982): «Miscelánea epigráfica andaluza», *Archivo Español de Arqueología*, 55, 153-166.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J. (1993): «Divinidades prerromanas en Andalucía», en *Religio Deorum. Actas del Coloquio Internacional de Epigrafía: culto y sociedad en Occidente*, Sabadell, AUSA, 102-120.

GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, J.; PÉREZ MACÍAS, A. (1986): «La Romanización de Huelva», en *Huelva y su provincia*, Cádiz, Tartessos, 247-299.

GONZÁLEZ GARCÍA, F. J.; PARCERO OUBIÑA, C. (2007): «Bases para el estudio de la etnogénesis galaica», en Sainero Sánchez, R. (coord.), *Pasado y presente de los estudios celtas*, Noia, Fundación Ortegalia, 535-562.

GONZÁLEZ HERRERO, M. (2002): «M. Fidius Fidi f. Quir(ina) Macer, benefactor en Capera», *Gerión*, 20, 417-433.

GONZÁLEZ-CONDE PUENTE, M<sup>a</sup> P. (1988): «Bassus turobrigensis y la inscripción de Ataecina en Caleruela (Toledo)», *Studia Historica. Historia Antigua*, 6, 131-132.

GONZÁLEZ PARRILLA, J. M<sup>a</sup> (2004): «La presencia del culto al dios Endovellicus en el suroeste peninsular y su pervivencia en el mundo romano», en Hernández Guerra, L.; Alvar Ezquerro, J. (eds.), *Actas del XXVII Congreso Internacional Girea-Arys IX. Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo (Valladolid, 7-9 de noviembre, 2002)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 299-303.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M<sup>a</sup> C. (2005): «Sobre la religio de los pueblos del NO durante el Alto Imperio: algunas observaciones», *Palaeohispánica*, 5, 775-792.

GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, M<sup>a</sup> C. (2013): «Un ejemplo de romanización a través de la epigrafía latina altoimperial: los cultos “indígenas” en el norte hispano», en Santos Yanguas, J.; Cruz Andreotti, G. (eds.), *Romanización, fronteras y etnias en la Roma Antigua: el caso hispano*, Vitoria-Gasteiz, Universidad del País Vasco, 601-629.

GORDÓN PERAL, M<sup>a</sup> D.; RUHSTALLER, S. (1991): *Estudio léxico-semántico de los nombres de lugar onubenses*, Sevilla, Alfar.

GORROCHATEGUI CHURRUCA, J.; VALLEJO RUIZ, J. M<sup>a</sup> (2003): «La onomástica indígena», en Navarro Caballero, M.; Ramírez Sádaba, J. L. (eds.), *Atlas antroponímico de la Lusitania romana*, Mérida, Fundación de Estudios Romanos, 359-366.

GOSDEN, C. (2001): «Postcolonial Archaeology. Issues of Culture, Identity, and Knowledge», en Hodder, I. (ed.), *Archaeological Theory Today*, Cambridge, Polity Press, 241-261.

GOZALBES CRAVIOTO, E.; GONZÁLEZ BALLESTEROS, I. (2007): «Visiones de la romanización de Hispania», *Iberia*, 10, 37-48.

GRAF, F. (1993): «Bois sacrés et oracles en Asie Mineure», en De Cazanove, O. (ed.), *Les bois sacrés: actes du colloque international organisé par le Centre Jean Bérard et l'Ecole Pratique des Hautes Etudes (Naples, 23-25 novembre 1989)*, Napoli, Centre Jean Bérard, 23-29.

GRUZINSKI, S.; ROUVERET, A. (1976): «Ellos son como niños. Histoire et acculturation dans le Mexique colonial et l'Italie Méridionale avant la romanisation», *Mélanges de l'École française de Rome, Antiquité*, 88, 159-219.

GUERRA, A.; SCHATTNER, T. G.; FABIÃO, C.; ALMEIDA, R. (2003): «Novas investigações no santuário de Endovéllico (S. Miguel da Mota, Alandroal): a campanha de 2002», *Revista Portuguesa de Arqueologia*, 6-2, 415-479.

GUERRERO MISA, L. J. (1987): «La necrópolis del Pago de San Ambrosio de Alanís de la Sierra. Sevilla: 1ª campaña de urgencia», *Anuario Arqueológico de Andalucía 1986, Tomo III, Actividades de Urgencia*, Sevilla, 343-350.

GUZMÁN ARMARIO, F. J. (2002): «La romanización de la Península Ibérica. Reflexiones sobre un debate historiográfico», *Revista Atlántica-mediterránea de Prehistoria y Arqueología Social*, 5, 303-324.

HALL, J. M. (1997): *Ethnic identity in Greek antiquity*, Cambridge, Cambridge University Press.

HALL, J. M. (2002): *Hellenicity, between ethnicity and culture*, Chicago, The University of Chicago Press.

HANSON, W. S. (1997): «Forces of change and methods of control», en Mattingly, D. (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: Power, discourse, and discrepant experience in the Roman Empire, Journal of Roman Archaeology Supplementary series*, 23, Portsmouth, RI, 67-80.

HARRIS, M. (1982): *El materialismo cultural*, Madrid [1979], Alianza.

HARRIS, W. V. (1989): *Guerra e imperialismo en la Roma republicana: 327-70 a.C.*, Madrid, Siglo Veintiuno.

HAÜSSLER, R. (2004): «Fusion and resistance in native religion in Gallia Narbonensis and Britain», en Gorrochategui J.; De Bernardo Stempel, P. (eds.), *Die Kelten und ihre Religion im Spiegel der epigraphischen Quellen. Akten des 3. F.E.R.C.AN. Workshops-Los celtas y su religión a través de la Epigrafía. Actas del III Workshops F.E.R.C.AN. (septiembre de 2000)*, Vitoria-Gasteiz, Universidad del País Vasco, 79-116.

HAÜSSLER, R. (2008): «How to identify religion(s) in Roman Britain and Gaul», en Encarnação, J. (coord.), *Divindades indígenas em análise. Divinités pré-romaines, bilan et perspectives d'une recherche*, Actas do VII workshop F.E.R.C.AN. (Cascais, 25-27.05.2006), Coimbra-Porto, Centro de Estudos Arqueológicos, 13-60.

HAÜSSLER, R. (2012): «Interpretatio indigena. Re-inventing local cults in a global world», *Mediterraneo Antico*, 15 (1-2), 143-174.

HAVERFIELD, F. (1915): *The Romanization of Roman Britain*, Oxford [1912], Oxford University Press.

HERNANDO SOBRINO, Mª R. (2005): «A propósito del teónimo Ilurbeda. Hipótesis de trabajo», *Veleia*, 22, 153-164.

HERNANDO SOBRINO, M<sup>a</sup> R. (2007): «Los toros de Guisando y las glorias ajenas», *Gerión*, Extra 1, 341-362.

HERNANDO SOBRINO, M<sup>a</sup> R.; GAMALLO BARRANCO, J. L. (2004): «Un santuario romano en Narros del Puerto, Ávila (Conventus Emeritensis)», *Ficheiro Epigráfico*, 76, 336-346.

HINGLEY, R. (1981): «Roman Britain: the structure of Roman Imperialism and the consequences of Imperialism on the development of a peripheral province», en Miles, D. (ed.), *The Romano-British Countryside: studies in rural settlement and economy*, Oxford, B.A.R., 17-52.

HINGLEY, R. (1989): *Rural Settlement in Roman Britain*, London, Seaby.

HINGLEY, R. (1995): «Britannia, origin myths and the British Empire», en Cottam, S.; Dungworth, D.; Scott, S.; Taylor, J. (eds.), *Proceedings of the Fourth Theoretical Roman Archaeology Conference (TRAC)*, Oxford, Oxbow, 11-23

HINGLEY, R. (1996a): «Ancestors and identity in the Later Prehistory of Atlantic Scotland: the reuse and reinvention of Neolithic monuments and material culture», *World Archaeology*, 28-2, 231-243.

HINGLEY, R. (1996b): «The 'legacy' of Rome: the rise, decline, and fall of the theory of Romanization», en Webster, J.; Cooper, N. (eds.), *Roman Imperialism: post-colonial perspectives*, Leicester, 35-48.

HINGLEY, R. (1997): «Resistance and domination: social change in Roman Britain», en Mattingly, D. J. (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: Power, discourse and discrepant experiences in the Roman Empire*, *Journal of Roman Archaeology Supplementary series*, 23, Portsmouth, RI, 81-100.

HINGLEY, R. (2001): «An imperial legacy: the contribution of classical Rome to the character of the English», en Hingley, R. (ed.), *Images of Rome. Perceptions of ancient Rome in Europe and the United States in the modern age*, *Journal of Roman Archaeology Supplementary series*, 44, Portsmouth, RI, 145-165.

HINGLEY, R. (2006): «The Deposition of Iron Objects in Britain During the Later Prehistoric and Roman Periods: Contextual Analysis and the Significance of Iron», *Britannia*, 37-1, 213-257.

HINGLEY, R. (2009): «Esoteric Knowledge? Ancient Bronze Artefacts from Iron Age Contexts», *Proceedings of the Prehistoric Society*, 75, 143-165.

HINGLEY, R. (2010): «Cultural Diversity and Unity: Empire and Rome», en Hales, S.; Hodos, T. (eds.), *Material Culture and Social Identities in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 54-75.

HINOJOSA Y NAVEROS, E. (1887): *Historia General del Derecho español*, Madrid, Tipografía de los Huérfanos.

HODGES, R. (1982): *Dark Age Economics: the origins of towns and trade AD 600-1000*, London, Duckworth.

HOLTORF, C. J. (1997): «Christian landscapes of pagan monuments. A radical constructivist perspective», en Nash, G. (ed.), *Semiotics of Landscape: Archaeology of Mind*, B.A.R., 80-88.

HOLTORF, C. J. (1998): «The life-histories of megaliths in Mecklenburg-Vorpommern (Germany)», en Bradley, R.; Williams, H. (eds.), *The Past in the Past. The Reuse of Ancient Monuments*, *World Archaeology*, 30-1, 23-39.

HOPKINS, K. (1996): «La romanización: asimilación, cambio y resistencia», en Blázquez Martínez, J. M.; Alvar Ezquerro, J. (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, Actas, 15-43.

HOROWITZ, D. (1975): «Ethnic identity», en Glazer, N.; Moynihan, D. (eds.), *Ethnicity: theory and experience*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 111-140.

HURTADO DE SAN ANTONIO, R. (1977): *Corpus Provincial de Inscripciones Latinas de Cáceres*, Cáceres, Diputación Provincial de Cáceres.

HURTADO PÉREZ, V. (1990): «Manifestaciones rituales y religiosas en la Edad del Bronce», *Zephyrus*, 43, 165-174.

IAPH (2000): *Megalitos de la Provincia de Sevilla*, Sevilla, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico.

JIMÉNEZ DÍEZ, A. (2002): «Necrópolis de época republicana en el mediodía peninsular: “romanización” y sentimientos de identidad étnica», en Vaquerizo Gil, D. (ed.), *Espacios y usos funerarios en el Occidente Romano*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 217-232.

JIMÉNEZ DÍEZ, A. (2007): «A critical approach to the concept of resistance: new ‘traditional’ rituals and objects in funerary contexts of Roman Baetica», *Theoretical Roman Archaeology Conference (TRAC)*, Oxford, Oxbow, 15-61.

JIMÉNEZ DÍEZ, A. (2008): *Imagines Hibridae: una aproximación postcolonialista al estudio de las necrópolis de la Bética*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

JIMÉNEZ DÍEZ, A. (2010a): «Mimēsis/mimicry. Teoría arqueológica, colonialismo e imitación», en Graells, R.; Krueger, M.; Sardà, S.; Sciortino, G. (eds.), *El problema de las 'imitaciones' durante la protohistoria en el Mediterráneo centro-occidental: entre el concepto y el ejemplo*, *Iberia Archaeologica*, 14, Mainz am Rhein, 27-40.

JIMÉNEZ DÍEZ, A. (2010b): «Reproducing difference. Mimesis and colonialism in Roman Hispania», en Van Dommelen, P.; Knapp, A. B. (eds.), *Material Connections in the Ancient Mediterranean: Mobility, Materiality and Identity*, London, Routledge, 39-63.

JIMÉNEZ DÍEZ, A. (2011): «Changing to Remain the Same: The Southern Iberian Peninsula between the Third and the First Centuries BC», en Moore, T.; Armada, X. L. (eds.), *Atlantic Europe in the first millenium BC: crossing the divide*, New York, Oxford University Press, 506-518.

JIMÉNEZ DÍEZ, A.; RODÀ DE LLANZA, I. (2015): «Hispaniae and Narbonensis», en Friedland, E. A.; Sobocinski, M. G.; Gazda, E. K. (eds.), *The Oxford Handbook of Roman Sculpture*, Oxford, Oxford University Press, 487-503.

JONES, S. (1997): *The archaeology of ethnicity: constructing identities in the past and present*, London, Psychology Press.

JORDAN, D. R. (1985): «A survey of Greek defixiones not included in the special corpora», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 26, 151-197.

KAJANTO, I. (1982): *The latin cognomina*, Roma, Ann Arbor.

KEAY, S. (2001): «Romanization and the Hispaniae», en Keay, S.; Terrenato, N. (eds.), *Italy and the West: Comparative issues in Romanization*, Oxford, Oxbow, 117-144.

LADRÓN DE GUEVARA, I.; LAZARICH GONZÁLEZ, M.; RICHARTE, M. J. (2003): «Las áreas con enterramientos de El Jadramil. Análisis de las estructuras, de los rituales y ajuares», en Lazarich González, M. (ed.), *El Jadramil (Arcos de la Frontera, Cádiz). Estudio Arqueológico de un Asentamiento Agrícola en la Campiña Gaditana*, Arcos de la Frontera, Ayuntamiento de Arcos de la Frontera, 141-179.

LAMBRINO, S. (1951) «Le dieu lusitanien Endovellicus», *Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, 15, 93-146.

LAMBRINO, S. (1957a) «La déesse celtique Trebaruna», *Bulletin des Études Portugaises et de l'Institut Français au Portugal*, 20, 87-109.

LAMBRINO, S. (1957b) «Les lusitaniens», *Euphrosyne*, 1, 117-145.

LAMBRINO, S. (1965): «Les cultes indigènes en Espagne sous Trajan et Hadrian», en *Les Empereurs Romains d'Espagne. Actes du Colloque International sur les Empereurs Romains d'Espagne (Madrid-Italica, 31 mars - 6 avril 1964)*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 223-242.

LAPORTE, L.; DAIRE, M. Y.; KERDIVEL, G.; LÓPEZ-ROMERO GONZÁLEZ DE LA ALEJA, E. (2015): «Back and Forward: Neolithic Standing Stones and Iron Age Stelae in French Brittany», en Díaz-Guardamino Uribe, M; García Sanjuán, L; Wheatley, D. (eds.), *The Lives of Prehistoric Monuments in Iron Age, Roman, and Medieval Europe*, Oxford, Oxford University Press, 141-161.

LAROUÏ, A. (1976): *L'histoire du Maghreb: un essai de synthèse*, Paris, F. Maspero [1970].

LARREY HOYUELOS, E.; JIMÉNEZ BARRIENTOS, J. C (1990): «Excavación de urgencia en el Pago de San Ambrosio, Alanís de la Sierra (Sevilla): campaña de 1987», *Anuario Arqueológico de Andalucía 1987, Tomo III, Actividades de Urgencia*, Sevilla, 612-617.

LEACH, E. (1954): *Political Systems of Highland Burma*, London, Harvard University Press.

LENORMAT, F. (1969): «Ceres», en Daremberg, C.; Saglio, E. (dirs.): *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, vol. I, 2, Graz, Akademische Druck, 1021-1078.

LE GOFF, J. (1991): *El orden de la memoria: el tiempo como imaginario*, Barcelona, Paidós.

LE ROUX, P. (1998): *Le Haut-Empire romain en Occident: d'Auguste aux Sévères, 31 av. J.-C.-235 apr. J.-C.*, Paris, Éditions du Seuil.

LE ROUX, P. (2004): «La romanisation en question», *Annales: histoire, sciences sociales*, 59-2, 287-311.

LÓPEZ CUEVILLAS, F. (1989): *La civilización céltica en Galicia*, Madrid, Istmo [1953].

LÓPEZ JIMÉNEZ, O. (2004): «Las fuentes antiguas y la creación literaria de la Vetonia», *Gerión*, 22, 201-214.

LÓPEZ MELERO, R. (1986): «Nueva evidencia sobre el culto de Ategina: el epígrafe de Bienvenida», en Chaparro Gómez, C. (coord.), *Primeras Jornadas sobre manifestaciones religiosas de la Lusitania (Cáceres, marzo de 1984)*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 93-112.

LÓPEZ MONTEAGUDO, G. (1989): *Esculturas zoomorfas celtas de la Península Ibérica*, Madrid, Centro de Estudios Históricos.

LÓPEZ ROSENDO, E. (2002): «La necrópolis de la Ermita del Almendral de Puerto Serrano (Cádiz). Campaña de 1999», *Anuario Arqueológico de Andalucía 1999, Tomo III, Actividades de Urgencia*, Sevilla, 78-87.

LORRIO ALVARADO, A. J.; MONTERO RUÍZ, I. (2004): «Reutilización de sepulcros colectivos en el sureste de la península Ibérica: la Colección Siret», *Trabajos de Prehistoria*, 61-1, 99-116.

LOVELLE RODRÍGUEZ, M.; QUIROGA LÓPEZ, J. (2000): «El poblamiento rural en torno a Lugo en la Transición de la Antigüedad al Feudalismo (ss. V-X)», *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 47-113, 53-76.

LUJÁN MARTÍNEZ, R. E. (1998): «La diosa Ataecina y el nombre de la noche en el antiguo irlandés», *Emerita*, 66-2, 291-306.

LUZÓN NOGUÉ, J. M<sup>a</sup> (1975): «Antigüedades romanas de la provincia de Huelva», en Almagro Basch, M. et al., (eds.), *Huelva, Prehistoria y Antigüedad*, Madrid, Editora Nacional, 130-152.

MACHADO, J. L. S. (1920): «Aquisições do Museu Etnológico Português», *O Arqueólogo Português*, 24, 241-270.

MACIEL, M. J. P.; MACIEL, T. D. P. (1985): «Fragmento de ara a Endovólico, de Juromenha», *Ficheiro Epigráfico*, 15, nº 64.

MADOZ IBÁÑEZ, P. (1849): *Diccionario geográfico-estadístico-histórico de España y sus posesiones de Ultramar*, vol. V, Madrid, Establecimiento tipográfico de P. Madoz y L. Sagasti.

MADRUGA FLORES, J. V.; SALAS MARTÍN, J. (1995): «A propósito de teónimos indígenas en el conventus Emeritensis», *Espacio, Tiempo y Forma (Historia Antigua)*, 8, 331-355.

MALUQUER DE MOTES, J. (1981): *El santuario protohistórico de Zalamea de la Serena, Badajoz. 1978-1981*, Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.



MANGAS MANJARRÉS, J. (1981): «Religiones paganas de la Hispania romana. Problemas y métodos», en Castillo Alonso, S.; Forcadell Álvarez, C.; García-Nieto, M<sup>a</sup> C.; Pérez Garzón, J. S. (coords.), *Estudios de Historia de España. Homenaje a Manuel Tuñón de Lara*, vol.I, Madrid, Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 45-65.

MANTAS, V. G. (1984): «A inscrição rupestre da estação luso-romana de Mogueira (Resende)», *Revista de Guimarães*, 94, 361-370.

MANZANO MORENO, E. (2010): *Historia de España, vol. II: Épocas medievales*, Madrid, Editorial Crítica.

MAÑANA BORRAZÁS, P. (2003): «Vida y muerte de los megalitos ¿Se abandonan los túmulos?», *Era Arqueologia*, 5, 166- 181

MARAN, J. (2012): «One World Is Not Enough: The Transformative Potential of Intercultural Exchange in Prehistoric Societies», en Stockhammer, P. W. (ed.), *Conceptualizing Cultural Hybridization: A Transdisciplinary Approach*, Heidelberg, Springer, 59-66.

MARCO SIMÓN, F. (1986): «El dios céltico Lug y el santuario de Peñalba de Villastar», en *Estudios en homenaje al Dr. Antonio Beltrán Martínez*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 731- 759.

MARCO SIMÓN, F. (1996a): «Integración, interpretatio y resistencia religiosa en el occidente del Imperio», en Blázquez Martínez, J. M<sup>a</sup>; Alvar Ezquerro, J. (eds.), *La romanización en Occidente*, Madrid, Actas, 217-238.

MARCO SIMÓN, F. (1996b): «Romanización y aculturación religiosa: los santuarios rurales», en Reboreda Morillo, S.; López Barja, P. (eds.), *A cidade e o mundo: romanización e cambio social. Actas do Curso de Verán da Universidade de Vigo (Xinzo de Limia, 3-7 de xullo, 1995)*, Xinzo de Limia, Concello de Xinzo de Limia, 83-100.

MARCO SIMÓN, F. (2007): «Celtic ritualism from the (graeco)-roman point of view», en Scheid, J. (dir.), *Rites et croyances dans les religions du monde romain: huit exposés suivis de discussions (Vandœuvre-Genève, 21-25 agosto de 2006)*, Vandœuvre-Genève, Fondation Hardt, 149-188.

MARCO SIMÓN, F. (2009): «Las inscripciones religiosas hispanas del ámbito rural como expresión del hábito epigráfico», en *Espacios, usos y formas de la epigrafía hispana en épocas antigua y tardoantigua. Homenaje al Dr. Armin U. Stylow*, Mérida, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 197-210.

MARCO SIMÓN, F. (2011): «Duagena, Ataecina: dos divinidades mencionadas en contextos mágicos del occidente hispano», *Revista Internacional de Investigación sobre Magia y Astrología Antiguas*, MHNH, 11, 45-58.

MARCO SIMÓN, F. (2013): «Ritual y espacios de memoria en la Hispania antigua», *Palaeohispanica*, 13, 137-165.

MARQUES, J. A. M. (1987): «Espigão de capacete do Castro da Mogueira (S. Martinho de Mouros/Resende)», *Revista da Faculdade de Letras. Historia*, 4, 287-289.

MARQUÉS MERELO, I.; FERRER PALMA, J. E.; AGUADO MANCHA, T.; BALDOMERO NAVARRO, A. (2004): «La necrópolis megalítica de Antequera (Málaga): historiografía y actuaciones recientes», *Baetica. Estudios de Arte, Geografía e Historia*, 26, 173-189.

MARTÍN VALLS, R.; PÉREZ HERRERO, E. (1976): «Las esculturas zoomorfas de Martiherrero (Ávila)», *Boletín del Seminario de Arte y Arqueología*, 42, 67-88.

MASTINO, A. (2009): *Storia della Sardegna Antica*, Nuoro [2005], Il Maestrale.

MATALOTO, R.; ROQUE, C. (2013): «Gentes de Endovélico: um primeiro balanço sobre a arqueologia da Rocha da Mina», *Cadernos do Endovélico*, 1, 125-141.

MATOS, J. L. de (1995): *Inventário do Museu Nacional de Arqueologia. Coleção de escultura romana*, Lisboa, Instituto Português de Museus.

MATTINGLY, D. J. (1997a): «Introduction. Dialogues of power and experience in the Roman Empire», en Mattingly, D. J. (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: Power, discourse and discrepant experiences in the Roman Empire*, *Journal of Roman Archaeology Supplementary series*, 23, Portsmouth, RI, 7-24.

MATTINGLY, D. J. (1997b): «Africa: a landscape of opportunity?», en Mattingly, D. J. (ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: Power, discourse and discrepant experiences in the Roman Empire*, *Journal of Roman Archaeology Supplementary series*, 23, Portsmouth, RI, 117-139.

MATTINGLY, D. J. (2004): «Being Roman: expressing identity in a provincial setting», *Journal of Roman Archaeology*, 17, 5-25.

MATTINGLY, D. J. (2006): *An imperial possession. Britain in the Roman Empire, 54 BC-AD 409*, London, Penguin.

MATTINGLY, D. J. (2011): *Imperialism, power, and identity: experiencing the Roman Empire*, Princeton, Princeton University Press.

MÉLIDA Y ALINARI, J. R. (1925-1926): *Catálogo monumental de la provincia de Badajoz*, Madrid, Ministerio de Instrucción Pública y Bellas Artes.

MÉLIDA Y ALINARI, J. R.; MACÍAS LIAÑEZ, M. (1929): *Excavaciones en Mérida: el circo, los columbarios, las termas, esculturas, hallazgos diversos. Memoria de los trabajos practicados en 1926 y 1927*, Madrid, Junta Superior de Excavaciones y Antigüedades.

MÉNDEZ GRANDE, G. (2010): «Hallazgo de dos nuevas piezas de mármol con dedicaciones a Ataecina/Proserpina en Augusta Emerita», *Mérida, excavaciones arqueológicas*, 2005, 11, 1-17.

METZLER, J.; MILLETT, M.; ROYMANS, N.; SLOFSTRA, J. (eds.) (1995): *Integration in the Early Roman West: the Role of Culture and Ideology*, Luxembourg, Musée national d'histoire et d'art.

MILLETT, M. (1990a): «Romanization: historical issues and archaeological interpretation», en Blagg, T.; Millett, M. (eds.), *The Early Roman Empire in the West*, Oxbow, Oxford, 35-41.

MILLETT, M. (1990b): *The Romanization of Britain. An essay in archaeological interpretation*, Cambridge, Cambridge University Press.

MOMMSEN, T. (1876): *Historia de Roma*, Madrid [1854-1885], Francisco Góngora.

MONSALUD, M. (1897): «Nuevas inscripciones visigóticas y romanas», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 30, 483-496.

MONSALUD, M. (1902): «Nuevas inscripciones romanas de Extremadura», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 40, 541-546.

MORA MOLINA, C.; GARCÍA SANJUÁN, L.; PEINADO CUCARELLA, J.; WHEATLEY, D. W. (2013): «Las estructuras de la Edad del Cobre del sector PP4-Montelirio del sitio arqueológico de Valencina de la Concepción-Castilleja de Guzmán (Sevilla)», en García Sanjuán, L.; Vargas Jiménez, J. M.; Hurtado Pérez, V.; Ruiz Moreno, T.; Cruz-Auñón Briones, R. (eds.), *El Asentamiento Prehistórico de Valencina de la Concepción: Investigación y Tutela en el 150 Aniversario del Descubrimiento de La Pastora*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 261-279.

MORA VICENTE, G. M. (2007): «Testimonios de religión pagana en Ilipa Magna. Catálogo de piezas y cultos», en Ferrer Albelda, E.; Fernández Flores, A.; Escacena Carrasco, J. L.; Rodríguez Azogue, A. (eds.), *Ilipa antiqua: de la prehistoria a la época romana*, Alcalá del Río, Ayuntamiento de Alcalá del Río, 311-320.

MORENA LÓPEZ, J. A. (1989): *El santuario ibérico de Torreparedones (Castro del Río-Baena. Córdoba)*, Córdoba, Diputación Provincial de Córdoba.

MORENO ESCOBAR, M<sup>a</sup> C. (2016): *Patrones de asentamiento en la Bética romana. Un estudio del proceso de romanización desde el análisis arqueológico espacial*, Tesis Doctoral, Sevilla.

MURILLO DÍAZ, M. T.; CRUZ-AUÑÓN BRIONES, R.; HURTADO PÉREZ, V. (1990): «Excavaciones de urgencia en el yacimiento calcolítico de Valencina de la Concepción (Sevilla)», *Anuario Arqueológico de Andalucía 1988, Tomo III, Actividades de Urgencia*, Sevilla, 354-359.

MURRIETA FLORES, P. (2012): «Understanding human movement through spatial technologies. The role of natural areas of transit in the Late Prehistory of South-western Iberia», *Trabajos de Prehistoria*, 69-1, 103-122.

NAVARRO CABALLERO, M. (2000): «Notas sobre algunos gentilicios romanos de Lusitania: una propuesta metodológica acerca de la emigración itálica», en Gorges, J. G.; Nogales Basarrate, T. (coords.), *Sociedad y cultura en Lusitania romana, IV Mesa Redonda Internacional*, Mérida, Editora Regional de Extremadura, 281-297.

NAVARRO CABALLERO, M.; ORIA SEGURA, M.; RAMÍREZ SÁDABA, J. L. (2003): «Eje 3. La onomástica greco-latina», en Navarro Caballero, M.; Ramírez Sádaba, J. L. (eds.), *Atlas antroponímico de la Lusitania romana*, Mérida, Fundación de Estudios Romanos, 407-412.

NERI, C. (2002): *Il marmo nel mondo romano*, Firenze, Firenze Atheneum.

NOGALES BASARRATE, T.; RODRIGUES GONÇALVES, L. J.; LAPUENTE, P. (2008): «Materiales lapídeos, mármoles y talleres en Lusitania», en Beltrán, J.; Nogales, T. (eds.), *Marmora hispana: explotación y uso de los materiales pétreos en la Hispania Romana*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 409-446.

OBERMAIER, H. (1919): *El Dolmen de Matarrubilla (Sevilla)*, Madrid, Museo Nacional de Ciencias Naturales.

O'BRIEN, W. (2002): «Megaliths in a mythologised landscape: south-west Ireland in the Iron Age», en Scarre, C. (ed.), *Monuments and Landscapes in Atlantic Europe. Perception and Society during the Neolithic and Early Bronze Age*, London, Routledge, 152-176.

OGDEN, D. (1999): «Binding spells: curse tablets and voodoo dolls in the Greek and Roman worlds», en Ankarloo, B.; Clark, S. (eds.), *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*, London, A&C Black, 1-90.

OLIVARES PEDREÑO, J. C. (1999): «El panteón religioso indígena en el área extremeña», *Hispania Antiqua*, 23, 97-118.

OLIVARES PEDREÑO, J. C. (2002): *Los dioses de la Hispania Céltica*, Madrid, Real Academia de la Historia.

OLIVARES PEDREÑO, J. C. (2002-2003): «Religión romana y religión indígena en las ciudades de la céltica hispana», *Lucentum*, 21-22, 207-226.

OLIVARES PEDREÑO, J. C. (2003): «Reflexiones sobre las ofrendas votivas a dioses indígenas en Hispania: ámbitos de culto y movimientos de población», *Veleia*, 20, 297-313.

OLIVARES PEDREÑO, J. C. (2006): «Ara votiva de La Alberca (Salamanca) dedicada a ILURBEDA», *Ficheiro Epigráfico*, 84 (377).

OLIVARES PEDREÑO, J. C. (2007): «Ara votiva de San Martín de Trevejo (Cáceres) dedicada a la diosa Ilurbeda», *Ficheiro Epigráfico*, 86 (391).

ORIA SEGURA, M. (1997): «Testimonios religiosos en las minas de Riotinto: algunas reflexiones», *Spal*, 6, 205-220.

OSÓRIO, M. (2002): «Duas aras da Quinta de S. Domingos (Pousafoles do Bispo, Sabugal)», *Ficheiro Epigráfico*, 69 (310), 4-9.

PALOMAR LAPESA, M. (1957): *La onomástica personal pre-latina de la antigua Lusitania: estudio lingüístico*, Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

PANDO ANTA, M. T. (2005): «La sociedad romana del conventus Emeritensis a través de sus estelas funerarias», *Cuadernos Emeritenses*, 3.

PEINADO CUCARELLA, J. (2008): *Memoria Arqueológica del Plan Parcial Sector PP4 "Dolmen de Montelirio" en el término municipal de Castilleja de Guzmán (Sevilla)*, Informe Inédito.

PEREIRA, G. (1878): «Mithologia Iberica (Inscrições Endovellicas de Villa Viçosa)», *A Renascença*, 42-55.

PEREIRA, G. (1889): «O santuario de Endovelico», *Revista Archeologia. Estudos e notas*, 3, 145-149.

PÉREZ MACÍAS, J. A.; VIDAL TERUEL, N. O.; CAMPOS CARRASCO, J. M. (1997): «Arucci y Turobriga. El proceso de romanización de los Llanos de Aroche»,

*Cuadernos de Prehistoria y Arqueología de la Universidad Autónoma de Madrid*, 24, 189-208.

PÉREZ MACÍAS, J. A. (2006): *La huella de Roma*, Sevilla, Junta de Andalucía.

PÉREZ PASTOR, M. (1760): *Disertación sobre el dios Endovéllico y noticia de otras deidades gentílicas de la España antigua*, Madrid, Ibarra.

PÉREZ VILATELA, L. (1991): «El especialista religioso entre celtíberos, lusitanos y vascones (Estado de la cuestión y perspectivas)», en Castillo, S.; Abellán, J. *et al.*, (coords.), *La Historia Social en España. Actualidad y perspectivas. Actas I Congreso de la Asociación de Historia Social (Zaragoza, septiembre de 1990)*, Madrid, Siglo Veintiuno, 166-177.

PIGGOTT, S. (1975): *Ruins in a Landscape: essays in Antiquarianism*, Edinburgh, University Press.

PIÑÓN VARELA, F. (2005): *El Horizonte Cultural Megalítico en el Área de Huelva*, Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.

PRIETO ARCINIEGA, A. (1998): «La aportación de Marcelo Vigil al concepto de Romanización de la Península Ibérica», en Hidalgo de la Vega, M<sup>a</sup> J.; Pérez y Pérez, D.; Rodríguez Gervás, M. J. (eds.), “*Romanización*” y “*reconquista*” en la *Península Ibérica: nuevas perspectivas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 141-153.

PLÁCIDO SUÁREZ, D. (2002): «La estructuración territorial y étnica del conventus Bracarensis», *Minus*, 10, 111-134.

PORTELA FILGUEIRAS, M<sup>a</sup> I (1984): «Los Dioses Lares en la Hispania romana», *Lucentum*, 3, 153-180.

PRÓSPER PÉREZ, B. M<sup>a</sup>. (1994): «El teónimo paleohispano Trebarune», *Veleia*, 11, 187-196.

PRÓSPER PÉREZ, B. M<sup>a</sup>. (1999): «The inscription of Cabeço das Fráguas revisited. Lusitanian and Alteuropäisch populations in the West of the Iberian Peninsula», *Transactions of the Philological Society*, 97: 2, 151-183.

PRÓSPER PÉREZ, B. M<sup>a</sup>. (2002): *Lenguas y religiones prerromanas del Occidente de la Península Ibérica*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

PRÓSPER PÉREZ, B. M<sup>a</sup>. (2010-2011): «The Hispano-Celtic Divinity ILVRBEDA, Gold Mining in Western Hispania and the Syntactic Context of Celtiberian *arkatobezom* ‘Silver Mine’», *Die Sprache*, 49-1, 53–83.

QUINTÍIA PEREIRA, R. (2013): «O regreso do deus Vestio Alonieco», *Revista Cedofeita*, 17, 10-13.

RAMÍREZ SÁDABA, J. L. (1981): «Las creencias religiosas, pervivencia última de las civilizaciones prerromanas en la Península Ibérica», en *La religión romana en Hispania. Simposio organizado por el Instituto de Arqueología “Rodrigo Caro” del C.S.I.C. (Madrid, 17-19 de diciembre, 1979)*, Madrid, Ministerio de Cultura, 223-262.

RESENDE, A. (1593): *De Antiquitatibus Lusitaniae, caeteraque historica, quae extant, opera*, Évora, Eborae excudebat Martinus Burgensis.

RIÑONES CARRANZA, A. (1987): «Intervención de Urgencia en el Ninfeo romano de Carnicería de los Moros», *Anuario Arqueológico de Andalucía 1985, Tomo III. Actividades de Urgencia*, Sevilla, 251-256.

RIVAS FÉRNANDEZ, J. C. (1973): «Nuevas aras romanas orensanas y rectificaciones interpretativas en torno a otros epígrafes galaico-romanos ya conocidos», *Boletín Auriense*, 3, 57-96

RIVES, J. B. (2007): *Religion in the Roman Empire*, Malden, Blackwell.

ROCHA, L.; DUARTE, C. (2009): «Megalitismo funerário no Alentejo Central: os dados antropológicos das escavações de Manuel Heleno», en Polo Cerdá, M.; García-Prosper, E. (eds.), *Investigaciones Histórico-Médicas sobre Salud y Enfermedad en el Pasado. Actas del IX Congreso Nacional de Paleopatología, (Morella, Castelló, 26-29 de septiembre de 2007)*, Valencia, Grupo Paleolab-Sociedad Española de Paleopatología, 763-782.

RODÁ DE LLANZA, I. (1998): «La explotación de las canteras en Hispania», en *Hispania, el legado de Roma (en el año de Trajano). Catálogo de la exposición (La Lonja, Zaragoza, septiembre-noviembre, 1998)*, Zaragoza, Ministerio de Educación y Cultura, 113-118.

RODRIGUES, A. V. (1959): «O castro do Cabeço das Fráguas e a romanização das suas imediações», *Separata de Beira Alta*, 18, 1-2, 111-128.

RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1995): «Corpus de inscripciones rupestres de época romana del cuadrante noroeste de la Península Ibérica», en Rodríguez Colmenero, A.; Gasperini, L. (eds.), *Saxa Scripta (Inscripciones en Roca). Actas del Simposio*

*Internacional Ibero-Itálico sobre Epigrafía Rupestre (Santiago de Compostela y Norte de Portugal, 29 de junio a 4 de julio de 1992)*, *Anejos de Larouco*, 2, Sada, 117-259.

RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (1997): *Aquae Flaviae*, Chaves, Câmara Municipal de Chaves [1987].

RODRÍGUEZ COLMENERO, A. (2015): *Dioses, guerreros y topónimos en la Gallaecia romana. Nuevas aportaciones y revisión de otras*, Orense, Grupo Arqueológico Larouco-Fundación Aquae Querquennae.

RODRÍGUEZ CORRAL, J. (2012): «Las imágenes como un modo de acción: las estatuas de guerreros castreños», *Archivo Español de Arqueología*, 85, 79-100.

RODRÍGUEZ MAYORGAS, A. (2007): *La memoria de Roma: oralidad, escritura e historia en la república romana*, Oxford, John and Erica Hedges Ltd.

ROJAS GUTIÉRREZ, M<sup>a</sup> R. (2016): «Ataecina, un análisis de la continuidad de los cultos locales o indígenas en la Hispania romana», *Ligustinus*, 5, 8-25.

ROJAS GUTIÉRREZ, M<sup>a</sup> R. (e. p.): «Dea Sancta Ataecina: un análisis post-colonialista de las continuidades religiosas locales de la Hispania romana», en *Actas de las III Jornadas de Predoctorales del CDL de Alicante en Historia Antigua, Arqueología y Filología Clásica (27-28 de mayo de 2015)*, Alicante.

ROLDÁN HERVÁS, J. M. (1974): *Hispania y el ejército romano*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

ROLDÁN HERVÁS, J. M. (1989): *Ejército y sociedad en la España romana*, Granada, Universidad de Granada.

ROLDÁN HERVÁS, J. M. (2001): *Historia Antigua de España I. Iberia prerromana, Hispania republicana y alto imperial*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia.

ROMERO PÉREZ, M. (1997-1998): «Algunas reflexiones sobre la producción de aceite en las villae de la comarca de Antequera», *Mainake*, 19-20, 115-141.

ROMERO PÉREZ, M.; CISNEROS GARCÍA, M.; ESPINAR CAPPA, A. M.; FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ, L. E.; MELERO GARCÍA, F. (2013-2014): «Villas romanas en la depresión de Antequera: novedades desde la arqueología preventiva», *Romula*, 12-13, 221-282.

ROSO DE LUNA, M. (1903): «Nuevas inscripciones de Ibahernando, Cumbre y Santa Ana», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 42, 232-235.



ROWLANDS, M. (1994): «The politics of identity in Archaeology», en Bond, G.; Gilliam, A. (eds.), *Social construction of the past: representation as power*, London, Routledge & Kegan Paul, 129-143.

RUIZ-GÁLVEZ PRIEGO, M.; GALÁN DOMINGO, E. (1991): «Las Estelas del Suroeste como hitos de vías ganaderas y rutas comerciales», *Trabajos de Prehistoria*, 48, 257-273.

RUIZ BREMÓN, M. (1989): *Los exvotos del santuario ibérico del Cerro de los Santos*, Albacete, Instituto de Estudios Albacetenses.

RUIZ RODRÍGUEZ, A.; SÁNCHEZ VIZCAÍNO, A.; BELLÓN RUIZ, J. P. (2002): «The History of Iberian Archaeology: one archaeology for two Spains», *Antiquity*, 76, 184-190.

RUIZ ZAPATERO, G. (1996): «Celts and Iberians. Ideological manipulations in Spanish archaeology», en Graves, P.; Jones, S.; Gamble, C. (eds.), *Cultural Identity and Archaeology. The construction of European communities*, London-New York, Routledge, 179-195.

RÜPKE, J. (2004): «Roman Religion», en Flower, H. I. (ed.), *The Cambridge Companion to the Roman Republic*, Cambridge, Cambridge University Press, 179-196.

SÁEZ FERNÁNDEZ, P. (1994): «Notas sobre pervivencias del elemento indígena en la Bética romana: cuestiones a debate», en González Román, C. (ed.), *La sociedad de la Bética: contribuciones para su estudio*, Granada, Universidad de Granada, 461-493.

SAID, E. W. (1990): *Orientalismo*, Madrid, Libertarias [1978].

SAID, E. W. (1996): *Cultura e Imperialismo*, Barcelona, Anagrama [1993].

SALAS MARTÍN, J.; ROSCO MADRUGA, J. (1993): «Epigrafía latina votiva de Santa Lucía del Trampal I (Alcuéscar, Cáceres)», *Norba*, 13, 63-103.

SALINAS DE FRÍAS, M. (1995a): «Los teónimos indígenas con la mención “deus,-a” en la epigrafía hispana», *Conimbriga*, 24, 129-146.

SALINAS DE FRÍAS, M. (1995b): «Los inicios de la epigrafía en Lusitania Oriental», en Beltrán Lloris, F. (ed.), *Roma y el nacimiento de la cultura epigráfica en Occidente. Actas del coloquio sobre Roma y las primeras culturas epigráficas del Occidente mediterráneo (siglos II. a.E-I d.E.) (Zaragoza, 4-6 de noviembre de 1992)*, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 281-287.

SALINAS DE FRÍAS, M. (2010): «La epigrafía latina de la provincia de Salamanca como fuente para el estudio de los santuarios rurales», *Iberografías*, 6, 45-53.

SALINAS DE FRÍAS, M.; RODRÍGUEZ CORTÉS, J. (2004): «Corrientes religiosas y vías de comunicación en Lusitania durante el Imperio romano», en Gorges, J. G.; Cerrillo Martín de Cáceres, E.; Nogales Basarrate, T. (eds.), *Actas de la V Mesa Redonda Internacional sobre Lusitania Romana: Las comunicaciones (Cáceres, 7-9 de noviembre de 2002)*, Madrid, Ministerio de Educación y Ciencia, 277-292.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ Y MENDUIÑA, C. (1962): *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana [1956].

SÁNCHEZ MORENO, E. (1997): «El agua en la manifestación religiosa de los vetones. Algunos testimonios», en Pérex Agorreta, M. J. (ed.), *Termalismo Antiguo. Actas del I Congreso Peninsular (Arnedillo, 3-5 de octubre de 1996)*, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Nacional de Educación a Distancia, 129-139.

SÁNCHEZ MORENO, E. (2009): «Vetones y Vettonia: etnicidad versus ordenatio romana», en Sanabria Marcos, P. J. (coord.), *Lusitanos y vettones: los pueblos prerromanos en la actual demarcación Beira Baixa-Alto Alentejo*, Cáceres, Consejería de Cultura de la Junta de Extremadura, 65-81.

SANGUINO Y MICHEL, J. (1911): «Antigüedades de Las Torrecillas (Alcuéscar)», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 59, 439-456.

SANMARTÍ GREGO, J.; KALLALA, N.; JORNET NIELLA, R.; BELARTE FRANCO, M<sup>a</sup> C.; CANELA GRÀCIA, J.; CHÉRIF, S.; CAMPILLO MUÑOZ, J.; MONTANERO VICO, D.; BERMÚDEZ LÓPEZ, X.; FADRIQUE RUBIO, T.; REVILLA CALVO, V.; RAMON TORRES, J.; BEN MOUSSA, M. (2015): «Roman Dolmens? The Megalithic Necropolises of Eastern Maghreb», en Díaz-Guardamino Uribe, M; García Sanjuán, L; Wheatley, D. (eds.), *The Lives of Prehistoric Monuments in Iron Age, Roman, and Medieval Europe*, Oxford, Oxford University Press, 287-304.

SANTOS ESTÉVEZ, J. M. (2008): *Petroglifos y paisaje social en la Prehistoria reciente del Noroeste de la Península Ibérica*, Tapa, *Trabalhos de Arqueologia e Património*, 38, Santiago de Compostela.

SANTOS ESTÉVEZ, M.; PARCERO OUBIÑA, C.; CRIADO BOADO, F. (1997): «De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados», *Trabajos de Prehistoria*, 54-2, 61-80.

SANTOS ESTÉVEZ, M.; CRIADO BOADO, F. (1998): «Espacios rupestres: del panel al paisaje», *Arqueología Espacial*, 19-20, 579-595.

SANTOS Y ECAY, J. (1900): «Antigüedades romanas de Alcuéscar», *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 36, 409-410.

SARMENTO, F. M. (1887): «Para o panteão lusitano», *Revista Lusitana*, 1-3, 227-243.

SAYAS ABENGOCHEA, J. J.; LÓPEZ MELERO, R. (1991): «Vettones», en Solana Sainz, J. M<sup>a</sup> (ed.), *Las entidades étnicas de la Meseta norte de Hispania en época prerromana*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 75-123.

SCHATTNER, T. G.; FABIÃO, C.; GUERRA, A. (2005a): «La cariátide de São Miguel da Motta», en Noguera Celdrán, J. M. (ed.), *Preactas de la V Reunión sobre Escultura romana en Hispania*, Murcia, Centro Cultural Las Claras, 121-124.

SCHATTNER, T. G.; GUERRA, A.; FABIÃO, C. (2005b): «La investigación del santuario de Endovéllico en São Miguel da Mota (Portugal)», *Palaeohispánica*, 5, 893-910.

SCHATTNER, T. G.; FABIÃO, C.; GUERRA, A. (2008a): «El mármol en el santuario de Endovellicus», en Beltrán, J.; Nogales, T. (eds.), *Marmora hispana: explotación y uso de los materiales pétreos en la Hispania Romana*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 391-405.

SCHATTNER, T. G.; FABIÃO, C.; GUERRA, A. (2008b): «La cariátide de São Miguel da Mota y su relación con las cariátides de Mérida», en Noguera Celdrán, J. M.; Conde Guerri, E. (eds.), *Escultura romana en Hispania V. Actas de la Reunión Internacional (Murcia, 9-11 de noviembre de 2005)*, Murcia, Tabularium, 697-729.

SCHATTNER, T. G.; FABIÃO, C.; GUERRA, A. (2013): «A investigação em torno do santuário de S. Miguel da Mota: o ponto de situação», *Cadernos de Endovéllico*, 1, 65-98.

SCHUCHARDT, H. (1909): «Iberische personennamen», *Revista Internacional de los Estudios Vascos*, 3-3, 237-247.

SCHULTEN, A. (1914-1931): *Numantia*, München, F. Bruckmann.

SCHULTEN, A. (1927): *Viriato*, Renascença Portuguesa, Porto.

SCHULTEN, A. (1955): *Fontes Hispaniae Antiquae I*, Barcelona, Librería Bosch [1922].

SCOTT, J. (1985): *Weapons of the weak. Everyday forms of peasant resistance*, London-New Haven, Yale University Press.

SCOTT, J. (1990): *Domination and the arts of resistance. Hidden transcripts*, New Haven, Yale University Press.

SECO SERRA, I. (1999): «El betilo estiliforme de Torreparedones», *Spal*, 8, 135-158.

SEVILLANO SAN JOSÉ, M<sup>a</sup>. C. (1986-1987): «Asociación armas-podomorfos en los petroglifos hurdanos (Cáceres)», *I Congreso Internacional de Arte Rupestre (Caspe, 1985), Bajo Aragón, Prehistoria*, 7-8, Zaragoza, 311-322.

SHENNAN, S. (1989): *Archaeological approaches to cultural identity*, London, Routledge.

SHERWIN WHITE, A. N. (1973): *Roman Citizenship*, Oxford, Clarendon Press [1939].

SILLIMAN, S. W. (2015): «A requiem for hybridity? The problem with Frankensteins, purées, and mules», *Journal of Social Archaeology*, 15-3, 277–298.

SILVA, V.; VAZ, J. L. I. (2001): «Novas inscrições rupestres do castro da Mogueira, Resende», en Vaz, J. L. I. (ed.), *Saxa Scripta. Actas do III Simpósio ibero-italico de epigrafia rupestre (Viseu, 1997)*, Viseu, Governo Civil do Distrito de Viseu, 75–87.

SLOFSTRA, J. (1983): «An anthropological approach to the study of Romanization processes», en Brandt, R.; Slofstra, J. (eds.), *Roman and Native in the Low Countries: Spheres of Interaction*, Oxford, B.A.R., 71-104.

SOPEÑA GENZOR, G.; RAMÓN PALERM, V. (2006): «Apiano, los Vacceos y la verosimilitud en la Historia Retórica: precisiones sobre Iberiké 51-54», *Palaeohispanica*, 6, 225-236.

SOPRANIS ALTO, J.; MARTÍN-ROCHA, M. V. (1955): «Informe de la campaña de exploración en los toros de Guisando en diciembre de 1946», *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 2, 57-60.

STEWART, J. H. (1951): «Levels of sociocultural integration: an operational concept», *Southwestern Journal of Anthropology*, 7, 374-390.

STEWART, P. (2003): *Statues in Roman Society: representation and response*, Oxford, Oxford University Press.

STOCKHAMMER, P. W. (2013): «From Hybridity to Entanglement, from Essentialism to Practice», *Archaeological Review from Cambridge*, 28-1, 11-28.

STYLOW, A. U. (1995): «Los inicios de la epigrafía latina en la Bética. El ejemplo de la epigrafía funeraria», en Beltrán Lloris, F. (ed.), *Roma y el nacimiento de la cultura*

*epigráfica en Occidente. Actas del coloquio sobre Roma y las primeras culturas epigráficas del Occidente mediterráneo (siglos II. a.E-I d.E.)* (Zaragoza, 4-6 de noviembre de 1992), Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, 219-238.

SUÁREZ PIÑEIRO, A. M<sup>a</sup> (2011): «O imperialismo romano no mundo poscolonial», *Semata*, 23, 115-130.

SYME, R. (1988): *Romans Papers*, v. IV, Oxford, Clarendon Press.

TEIXEIRA, R. (1998): «Elementos para o estudo da ocupação romana no Alto Douro: bacia hidrográfica dos rios Varosa e Balsemão», *Douro – Estudos & Documentos*, 3 (5), 11-28.

TOMLIN, R. (2010): «Cursing a thief in Iberia and Britain», en Gordon, R. L.; Marco Simón, F. (eds.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza (30 sept.-1 de oct. de 2005)*, Leiden-Boston, Brill, 245-273.

TOPPER, U.; TOPPER, U. (1988): *Arte Rupestre en la Provincia de Cádiz*, Cádiz, Diputación de Cádiz.

TOVAR LLORENTE, A. (1941): *El Imperio de España*, Madrid, Afrodisio Aguado.

TOVAR LLORENTE, A. (1949): *Estudios sobre las primitivas lenguas hispánicas*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.

TOVAR LLORENTE, A. (1960): «Lenguas prerromanas indoeuropeas: testimonios antiguos», *Enciclopedia Lingüística Hispánica*, vol. I, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 101-126.

TOVAR LLORENTE, A. (1974): *Iberische Landeskunde. Zweitwe Teil: Die Völker und die Städte des antiken Hispanien II. Lusitanien*, Baden-Baden, Valentin Koerner.

TOVAR LLORENTE, A. (1983): «Etnia y lengua en la Galicia Antigua: el problema del celtismo», en Pereira Menaut, G. (coord.), *Estudos de Cultura Castrexa e de História Antiga de Galicia*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 247-282.

TOUTAIN, J. (1967): *Les Cultes païens dans l'empire romain*, vol. III, Roma, L'Erma di Bretschneider [1917-1918].

TRANOY, A. (1981): *La Galice romaine. Recherches sur le nord-ouest de la Péninsule Iberique dans l'antiquité*, Paris, Diffusion de Boccard.

UBIETO ARTETA, A. (1969): «Antigüedad», en Ubieto Arteta, A.; Reglá Campistol, J.; Jover Zamora, J. M.; Seco Serrano, C. (eds), *Introducción a la Historia de España*, Barcelona, Teide, 1-53 [1963].

UNTERMANN, J. (1985): «Los teónimos de la región lusitano-gallega como fuente de las lenguas indígenas», en De Hoz Bravo, J. (ed.), *Actas del III Coloquio de Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Lisboa, 5-8 de noviembre de 1980)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 343-363.

UNTERMANN, J. (1987): «Lusitanisch, Keltiberisch, Keltisch», en *Actas del IV Coloquio sobre Lenguas y Culturas Paleohispánicas (Vitoria, 1985)*, Vitoria-Gasteiz, Universidad del País Vasco, 57-76.

UNTERMANN, J. (1992): «Los etnónimos de la Hispania Antigua y las lenguas prerromanas de la Península Ibérica», en Almagro Gorbea, M.; Ruiz Zapatero, G. (eds.), *Paleoetnología de la Península Ibérica. Actas de la Reunión celebrada en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense (Madrid, 13-15 de diciembre de 1989)*, Universidad Complutense, Madrid, 19-33.

UNTERMANN, J. (1997): *Monumenta Linguarum Hispanicarum, IV. Die tartessischen, keltiberischen und lusitanischen Inschriften*, Wiesbaden, Reichert.

URBINA MARTÍNEZ, D. (1993-1994): «Ataecina y Urilouco, dos divinidades indígenas en Talavera de la Reina», *Minus*, 2-3, 29-51.

URRUELA QUESADA, J. J. (1981a): «Religión romana y religión indígena: el problema del sacerdocio en los pueblos del Norte», *La religión romana en Hispania. Simposio organizado por el Instituto de Arqueología "Rodrigo Caro" del C.S.I.C. (Madrid, 17-19 de diciembre, 1979)*, Madrid, Ministerio de Cultura, 253-262.

URRUELA QUESADA, J. J. (1981b): *Romanidad e indigenismo en el Norte peninsular a finales del Alto Imperio. Un punto de vista crítico*, Madrid, Universidad Complutense.

VALENTE, J. P.; OLIVEIRA, J. C. A.; DOS SANTOS, M. P. (1982): «Ara votiva de Mértola (*Conventus Pacensis*), *Ficheiro Epigráfico*, 1 (1).

VALLEJO RUIZ, J. M<sup>a</sup> (2005): *Antroponimia indígena de la Lusitania romana*, Vitoria-Gasteiz, Universidad del País Vasco.

VAN ANDRINGA, W. (2007): «Religions and the Integration of Cities in the Empire in the Second Century AD: The Creation of a Common Religious Language», en Rüpke, J. (ed.), *A companion to Roman religion*, Malden, Blackwell, 81-95.

VAN DOMMELEN, P. (1998): *On colonial grounds. A comparative study of colonialism and rural settlement in first millennium BC west central Sardinia*, Leiden, University of Leiden.

VAN DOMMELEN, P. (2008): «Colonialismo: pasado y presente. Perspectivas poscoloniales y arqueológicas de contextos coloniales», en Cano, G.; Delgado, A. (eds.), *De Tartessos a Manila: siete estudios coloniales y poscoloniales*, Valencia, Universitat de València, 51-90.

VARGAS JIMÉNEZ, J. M. (2004): *Carta arqueológica municipal de Valencina de la Concepción*, Sevilla, Junta de Andalucía.

VASCONCELOS, J. L. (1895a): «A Mogueira», *O Arqueólogo Português*, 1, 9-10.

VASCONCELOS, J. L. (1895b): «Cultos luso-romanos em Igeditania. Duas inscrições ineditas», *O Arqueólogo Português*, 1, 225-232.

VASCONCELOS, J. L. (1905 y 1913): *Religiões da Lusitania*, vol. II y III, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

VÁZQUEZ HOYS, A. M<sup>a</sup> (1981): «Consideraciones estadísticas sobre la religión romana en Hispania», en *La religión romana en Hispania Simposio organizado por el Instituto de Arqueología “Rodrigo Caro” del C.S.I.C. (Madrid, 17-19 de diciembre, 1979)*, Madrid, Ministerio de Cultura, 167-175.

VÁZQUEZ PAZ, J. (2016): *Informe acerca de los materiales arqueológicos de naturaleza cerámica con datación posterior a la Prehistoria Reciente. Intervenciones arqueológicas en el Plan Parcial Sector PP4 (DJ07/23) y “Dolmen de Montelirio” (DJ07/32 Y DJ09/19) de Castilleja de Guzmán (Sevilla)*, Informe Inédito.

VEGA RAMOS, M<sup>a</sup> J. (2003): *Imperios de papel. Introducción a la crítica postcolonial*, Barcelona, Crítica.

VEJBY, M. (2015): «Enduring past: megalithic tombs of Brittany and the Roman occupation in Western France», en Díaz-Guardamino Uribe, M; García Sanjuán, L; Wheatley, D. (eds.), *The Lives of Prehistoric Monuments in Iron Age, Roman, and Medieval Europe*, Oxford, Oxford University Press, 163-182.

VERSNEL, H. S. (2010): «Prayers for justice, East and West: New finds and publications since 1990», en Gordon, R. L.; Marco Simón, F. (eds.), *Magical Practice in the Latin West. Papers from the International Conference held at the University of Zaragoza (30 sept.-1 de oct. de 2005)*, Leiden-Boston, Brill, 275-354.

VEYNE, P. (1991): «“Humanistas”: los romanos y los demás», en Giardina, A. (ed.), *El hombre romano*, Madrid, Alianza, 395-422.

VICENS VIVES, J. (1962): *Aproximación a la Historia de España*, Barcelona, Vicens Vives [1952].

VILLANUEVA ACUÑA, M. (1991): «Problemas de la implantación agraria romana y la organización del territorio en la península ibérica en el Alto Imperio», *Espacio, Tiempo y Forma (Historia Antigua)*, 4, 319-350.

VILLAR LIÉBANA, (1993-1995): «Un elemento de la religiosidad indoeuropea: Trebarune, Toudopalandaigae, Trebopala, Pales, Viśpālā», *Kalathos*, 13-14, 355-388.

VIVES-FERRÁNDIZ SÁNCHEZ, J. (2005): *Negociando encuentros: situaciones coloniales e intercambios en la costa oriental de la Península Ibérica (ss. VIII-VI a.C.)*, Barcelona, Bellaterra.

VOGT, E. Z.; SIEGEL, B. J.; WATSON, J. B.; BROOM, L. (1954): «Acculturation: an exploratory formulation», *American Anthropologist*, 56, 973-1000.

WALLACE-HADRILL, A. (2000): «The roman revolution and material culture», en Giovanni, A. (ed.), *La revolution romaine après Ronal Syme. Bilans et perspectives*, Vandœuvre-Genève, Fondation Hardt, 23-44.

WALLACE-HADRILL, A. (2008): *Rome's Cultural Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press.

WARRIOR, V. M. (2006): *Roman Religion*, Cambridge, Cambridge University Press.

WEBSTER, J. (1996): «Roman imperialism and the ‘post imperial age’», en Webster, J.; Cooper, N. J. (eds.), *Roman Imperialism: post-colonial perspectives*, *Leicester Archaeology Monographs*, 3, Leicester, 1-17.

WEBSTER, J. (2001): «Creolizing the Roman Provinces», *American Journal of Archaeology*, 105-2, 209-225.

WEBSTER, J. (2003): «Art as Resistance and Negotiation», en Scott, S.; Webster, J. (eds.), *Roman Imperialism and Provincial Art*, Cambridge, 24-51.

WELLS, P. S. (1999): *The Barbarians Speak: How the Conquered People Shaped Roman Europe*, Princeton, Princeton University Press.

WOOLF, G. (1990): «World-systems analysis and the Roman empire», *Journal of Roman Archaeology*, 3, 44-58.



WOOLF, G. (1994): «Becoming Roman, staying Greek: culture, identity and civilizing process in the Roman East», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 116-143.

WOOLF, G. (1995): «The formation of Roman provincial cultures», en Metzler, J.; Millet, M.; Roymans, N.; Slofstra, J. (eds.), *Integration in the Early Roman West: the role of culture and ideology*, Louxembourg, Musée National d'Histoire et d'Arte, 9-18.

WOOLF, G. (1996): «The uses of forgetfulness in Roman Gaul», en Gehrke, H. -J.; Möller, A. (eds.), *Vergangenheit und Lebenswelt. Soziale Kommunikation, Traditionsbildung und historisches Bewußtsein*, Tübingen, Gunter Narr Verlag, 361-381.

WOOLF, G. (1997): «Beyond Romans and natives», *World Archaeology*, 28-3, 339-350.

WOOLF, G. (1998): *Becoming Roman: the origins of provincial civilization in Gaul*, Cambridge, Cambridge University Press.

WOOLF, G. (2001): «The Roman Cultural Revolution in Gaul», en Keay, S.; Terrenato, N. (eds.), *Italy and the West: Comparative issues in Romanization*, Oxford, Oxbow, 173-186.

WULFF ALONSO, F. (1992): «Andalucía Antigua en la Historiografía española (XVI-XIX)», *Ariadna*, 10, 7-32.

WULFF ALONSO, F. (2003): *Las esencias patrias. Historiografía e Historia Antigua en la construcción de la identidad española (siglos XVI-XX)*, Barcelona, Crítica.

WULFF ALONSO, F. (2008): «¿Por qué las identidades hoy? Historia Antigua y Arqueología ante un cambio de paradigma», en Wulff Alonso, F.; Álvarez Martí-Aguilar, M. (eds.), *Identidades, culturas y territorios en la Andalucía prerromana*, Málaga, Universidad de Málaga, 11-50.

WULFF ALONSO, F. (2011): «Hablando de identidades: reflexiones historiográficas sobre Italia entre la República y el Imperio», en Caballos Rufino, A.; Lefebvre, L. (eds.), *Roma generadora de identidades: la experiencia hispana*, Madrid-Sevilla, Casa de Velázquez-Universidad de Sevilla, 21-37.

YOUNG, R. (1999): *White mythologies. Writing History and the West*, London-New York, Psychology Press [1990].

ZEMON DAVIS, N.; STARN, R. (1989): «Introduction», *Representations, Special Issue: Memory and Counter-Memory*, 26, 1-6.

## **Herramientas Informáticas empleadas**

HISPANIA EPIGRAPHICA: [http://eda-bea.es/pub/search\\_select.php](http://eda-bea.es/pub/search_select.php)

MATRIZNET: <http://www.matriznet.dgpc.pt/matriznet/home.aspx>